جاك لانغاد

مِنَ القُرآنِ إلى الفَلسفَة

اللسان العربي وتكون القاموس الفلسفي لدى الفارابي

ترجمة

وجيه أسعد

دراسات فلسفية (٥٦)

الإهداء إلى زهير الشاويش

جاك لانغاد

مِنَ القُرآنِ إلى الفَلسَفة

اللسان العربي وتكون القاموس الفلسفي لدى الفارابي

ترجمة
وجيه أسعد

منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ٢٠٠٠

العنوان الأصلي للكتاب

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

Jacques LANGHADE

DU CORAN A LA PHILOSOPHIE

LA LANGUE ARABE ET LA FORMATION DU VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE DE FARABI

préface de
Jean Jolivet

Ouvrage publié avec le concours de la Commission des Publications de la Direction Générale des Relations Culturelles, Scientifiques et Techniques

DAMAS-1994

من القرآن إلى الفلسفة : اللسان العربي وتكون القاموس الفلسفي لدى الفارابي= Du coran a la philosophie / جاك لانغاد؛ ترجمة وجيه أسعد. - دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠٠٠ . - ٥١١ ص؛ ٢٤ سم. - (دراسات فلسفية؛ ٥٦).

١- ١٣٥،١٨٩ ل ا ن م ٢- ٤١٢ ل ا ن م ٣- العنوان
٤- العنوان الموازي ٥- لانغاد ٦- أسعد
٧- السلسلة مكتبة الأسد

الايداع القانوني: ع - ٥٢ / ١ / ٢٠٠٠

دراسات فلسفية
« ٥٦ »

مقدمة

أهو ضرب من الإثارة الظريفة أن يُنضَّد هنا على عنوان فرعي لغوي بتعقل عنوان يلتقي فيه جانبان من الموروث العربي الإسلامي يمكننا اعتبارهما تماماً مجرد مختلفين، أو حتى متكاملين، ولكن آخرين يعتبرونهما متنافسين؟ أضف إلى ذلك أليس تقديمهما بوصفهما طرفي مسار هو زيادة التوتر وإيثار ابن رشد دفعة واحدة على ابن تيمية بالإجمال؟ ولكن ثمة سوء نية في البحث عن خيار حيث يوجد مجرد وصف لمرحلة رئيسة من مراحل الفكر وتحليلها. فإقامة الفلسفة في العالم الذهني المبني على أسس الإسلام واللسان العربي هي الآن متقدمة جداً عندما يباشر الفارابي عمله. ويبقى لنا، من تآليف الكندي، بعض الكتب، أقل من أن تشفي غليلنا، وكافية ليدرك المرء اتجاهاتها الرئيسة: تمثّل العلوم «القادمة من أمم أخرى والمدوّنة بلسان أجنبي» وتطويرها وإرصان ضرب من ميتافيزيقيا الواحد، التي لا تحول دون وجود الأنطولوجيا الأرسطية، ومتابعة البحث متابعة جسورة بمقدار ما تبدو واضحة وحدةُ القصد بين الرسالة التي يطلقها الأنبياء والنتائج التي لا تزال جزئية، نتائج جهد الفلاسفة العريق في القدم. ولنذكر أن آخرين، في أفق التفكير نفسه ولكن بوسائل نظرية أكثر تواضعاً، يسرّهم أن يسجّلوا ضروب الالتقاء بين حكمة الشرق كله، حكمته القديمة، وحكمة الإغريق. ولكن أبا بكر الرازي، معاصر الفارابي، وطبيباً على اطلاع جيد على الفكر الإغريقي، أبا بكر الذي يبحث في «الحياة الفلسفية» ويجعل من سقراط معلمه ودليله، يرفض النبوة على العكس: هبة الله هو العقل، منحه الناس جميعاً ولو أنهم جميعاً لا يستعملونه

استعمالاً متساوياً . وآخرون من جهة أخرى ، بل تلاميذ الكندي ، يُفسحون المجال واسعاً لبحث دون مَعْلَم ديني خاص ، ذلكم هو حقل النظر الموسوم من طرفيه بشخصيتين عظيمتين هما ، في مواجهة الفلسفة والتنزيل ، رمزا الجنوح إلى السلم وحرية الفكر .

أما الفارابي ، ففي مكان آخر ؛ إنه لم يمارس الطب ، ولم ينذر نفسه للرياضيات في الحقيقة ، علومه المفضلة هي المنطق وفقه اللغة ، والألسنية بمعنى واسع للكلمة . فإحدى مزايا كتاب جاك لانغاد أنه يُفهم كيف أن هذا التوجّه البدئي سيقوده على دروب جديدة ، ويدفع الفلسفة باللسان العربي ، عبره ، صوب مايعتبره بعضهم مواقفها النوعية . فالقارئ موضوع ، منذ البداية ، في مواجهة هذا الموقف الأصيل ، موقف الفارابي . وعندما نتذكّر أنه كان على علاقات بأبي بشر متّى ، الذي كان في مناظرة شهيرة نصير المنطق ، يقول المرء عن طيب خاطر إن الفارابي لم يكن إذن ، بصفته رجل منطق ، نحوياً . ويشير جاك لانغاد بوضوح إلى «اقتناعه أن المنطق كلي لأنه لا يقتصر على صياغة قوانين خاصة باللسان»(ص352) ، وبحثه الألسني بالمعنى الصحيح للكلمة يكمن في «وصف الألسن الطبيعية ، دون أن يحيل إلى وضع خاص باللسان العربي»(ص. 235) . والسبب في الواقع أن لنظريته اللغوية مفْتَرضاً سابقاً هو العقل . ومعلوم أنه خصّص لـ«معنى كلمة عقل» كتاباً سيُقرأ أيضاً في القرن الثاني عشر اللاتيني . ومن المؤكد أنه لم يهمل النحو ، فالقسم الثالث من هذا الكتاب يقول ذلك جيداً . ولكن سمة التصنّع في هذه اللغة أو تلك لاتكوّن بالنسبة له موضوعاً مستقلاً وكافياً كما كان الأمر بالنسبة لسيرافي في المنازعة التي أثيرت . ففي مبدأ الألسنية معرفة ، أي مفهومات ، ونظرية المفهومات ، والتعبير عنها وعلاقاتها كان أرسطو قد ضبطها ، أرسطو الذي تأمله الفارابي وشرحه . وتفكّره في المنطق والنحو الكلي قاده إلى أن يحلّل بنية الأقوال الحملية ، وبالتالي الرابطة الموجودة في اليوناني ، الذي بحث الفارابي عن مكافئات

عربية لها: ومن هنا منشأ الصفحات لـ كتاب الحروف التي حللها هذا الكتاب، كتاب لانغاد، ولخصها في الصفحات 251وما يليها. ويمكنها أن تدهش القارئ، ولكن علينا أن نرى فيها بصورة رئيسة نتيجة ضرب من البحث العميق في العلاقات بين حالات الوجود، والفكر، واللغة، كما يكشف عنها في تعقيدها عرض مشروع منطقي وإيبستيمولوجي.

وعندما يستلهم تحليل اللغة مفكري الإغريق ولا يكبحه التقديس النحوي، فإنه يقود إلى دروب غريبة أين منها الدروب الشائكة للواحدية الكندية(*)، ولكن العقل والأنطولوجيا الأرسطيين متخمان بالنتائج اللاهوتية، كما سيبدو الأمر في حالة ابن سينا، وخطورتهما يمكنها أن تقاس بالشراسة التي سينتقده بها الشهرستاني. ولكن، فلنقتصر على الفارابي. ويقارب جاك لانغاد موضوعات تمضي الآن بعيداً جداً. وهذه «الغزارة في اللغة»تأتيه من أنه عنصر فاعل في منظومة المعرفة والعلوم وأنه مشغول بتاريخ لا تستبعد فيه البنيات الكلية أشكالاً جائزة. فتنوّع الألسن ليس، بصفته كذلك، «آية الله»بنفس المستوى الذي لـ «خلق السموات والأرض»(قرآن، 30، 22، آية مذكورة في الصفحة 20) والشبكة التي يستعملها الفارابي ليصف نمو العلوم هي آلة (منطق) أرسطو، كتاب أضيف إليه، في تقليد الشارحين الإسكندرانيين، الخطابة والشعر منظور إليهما مع ذلك بالمقلوب. فالعلوم الأولى هي علوم ألسنية، وهي العلمان اللذان ذكرناهما للتو (ص. 21). وستتحول «الفاعلية الألسنية [. . .] إلى فاعلية معرفية بالمعنى الحقيقي للكلمة» فيما بعد: بعد أن سلكت العلوم «دروب الديالكتيك»، ستتخذ الشكل القياسي والفلسفي (ص267-269): ونقول بعبارة أخرى إنها عبرت الطويقات قبل أن تجد مكانها الخاص في التحليلات. ولكن الضرورة السياسية لتعليم الشعب ستجعلنا نتجاوز الآلة(**) مجدداً وستكون هذه هي المرحلة الجديدة، مرحلة الخطابة: مرحلة الدين، المتكوّن، يقول الفارابي، من صور المفهومات النظرية والعملية للفلسفة. ومن المؤكد أن بوسعنا التسليم مع جاك لانغاد أن «منظور الفارابي غير نضاليّ لمصلحة الفلسفة

(*) نظرية أفلوطين الفلسفية التي ترى أن المبدأ الأخير للأشياء هو «الواحد»«م».

(**) الآلة Organon، كتاب لأرسطو في المنطق «م».

كما سيمكنه أن يكون منظور ابن رشد» ، وأن تفحصه كل العلاقات الممكنة بين الفلسفة والدين «هادئ» . فليكن ، ولكن أية نتائج ستنجم عن ذلك! فثمة أولاً «تفوّق الفلسفة على الدين» ؛ ثم ، أو بالحري في وقت واحد ، لأن كل ذلك مرتبط بعضه ببعض ، تشبيه النبوّة بتلقي المفهومات التي يوزعها العقل الفاعل . ومن المؤكد أن هذا التصور يصون بالنحو الذي يراه رفعة النبي لأنه ، على هذا النحو ، فيلسوف ولأن العلم هو الأسمى ، ولكن ذلك يقلّل أيضاً من شأن رسالته التي لا يمكنها أن تكون إلا إقناعية وليست يقينية وبوصفها تنقل في صور وتوضع بمتناول الذين تتوجّه إليهم . ويبدو لي بهذا الصدد ، وأعترف بذلك ، أن جاك لانغاد يميل إلى التقليل من شأن هذا الجانب من فكر الفارابي . و«التوفيق» الذي حاوله الفارابي بين الدين والفلسفة ، الإيمان والعقل (ص . 465) ، تجعله قريباً من ابن رشد لا من الكندي : لا يلاحظ المرء لديه أيضاً هذا البعد الروحي الذي يجده لدى ابن سينا ولكنه الذي لم يكْفِ مع ذلك لتجريد علماء الكلام من أسلحتهم .

ونحن نتذكّر أن تأليف الفارابي يتضمّن ثلاثة أقسام كبرى : مؤلفات المنطق ، وهي شروح لأرسطو وبحوث ، مؤلفات في السياسة والأخلاق ، **كتاب الحروف** ، الذي يرجع إليه هذا الكتاب غالباً . وفي هذا المجموع يتجلّى فكر ، عمقه يؤمّن التلاحم . إن جاك لانغاد اختار أن يدخل إليه بسلوك درب الألسنية الفارابية ، النظرية والعملية ، والكلمات القليلة التي قرأها القارئ للتو لا تشرح على الإطلاق ، كما ينبغي ، كل المعطيات التي ينسجها ويحللها في مجال فقه اللغة ، وتاريخ الأفكار ، واللسان والأدب العربيين . إنها على الأقل - ويعود القارئ هنا على نحو من الأنحاء إلى ما ألمحنا إليه فيما تقدم - محاولة على طريقتها لتسويغ لقب «المعلم الثاني» الذي عزاه الموروث إلى الفارابي وقد ذكّر به هذا الكتاب منذ بدايته . إن الفارابي هو الذي وجّه التطور اللاحق لـ«الفلسفة العربية» في نوعيتها ، وبعبارة أخرى هيئتها وماهيتها التاريخية ، أي الفلسفة العربية التي أصبحت على هذا النحو .

جان جوليفه

المدرسة العملية للدراسات العليا

فرع العلوم الدينية

مدخل(*)

اللسان العربي وتكوّن معجم الفارابي الفلسفي : تلكم هي المسألة التي تكوّن موضوع هذا البحث

وثمة ، في نقطة انطلاق هذا التفكّر ، استفهام ينصبّ على لقاء من أكثر اللقاءات الثقافية إثارة للدهشة وواحد من اللقاءات الأكثر خصوبة ، لقاء الفكر الإغريقي والإسلام العربي : علم اليونان القديمة ذات الديانات الطبيعية مع المجتمع العربي الموحّد عبر سريانيي العراق وسورية المسيحيين ، الموحّدين هم أيضاً وعبدةالإله نفسه ، إله ابراهيم . وجعل مآل هذا اللقاء من العرب نقلة العلم والفلسفة الإغريقيين إلى اليهود ولاتينيي الغرب ، قبل أن يمضي هذا الغرب للبحث مباشرة ودون وسيط ، في القسطنطينية ، عن الأصول الإغريقية لهذا الإرث الذي كان من قبل ، بصورته العربية ، موسوماً بعمق ومتأثراً بها تأثراً قوياً .

وانصبّ فضولنا على الجانب الألسني من هذا اللقاء لأسباب تعود ولاريب إلى سمة اللسان العربي الجديرة بالملاحظة . فكيف ، في الواقع ، لايتساءل المرء عن هذا الدوام المدهش للسان العربي ، الذي جعل مما كان يقال ويكتب منذنحو من

(*) نحن سعداء، إذ ينتهي هذا العمل، أطروحة دافعنا عنها عام 1987، أن نوجّه الشكر إلى كل أولئك الذين ساهموا بصفة أو بأخرى، خلال فترة زمنية خاصة أو طوال بحثنا، في تقديم التشجيع والعون لنا، معلمين، وزملاء، وأصدقاء أو أقرباء. وسيفهمون جميعهم الارتباك الذي نحن فيه،ارتباكاً سببه عجزنا عن أن نذكرهم بالاسم وسيغفرون لنا أننا قصّرنا هذا التنويه على الأب جـ.س. أنواتي والسيد عبد الرحمن بدوي اللذين درّبانا على الفلسفة العربية الإسلامية، والأب بول نويا الذي كانت صداقته وعلمه نفيسين جداً بالنسبة لنا، والسيد أحمد الأخضر غزال، مدير IERA، الذي سهل بحثنا إلى حد كبير، والسيد جان جوليفيه الذي تابع عن كثب تطور هذا العمل وتحريره، وعلى السيد روجر أرنالدز على وجه الخصوص، الذي وجّه بحثنا منذ البداية وساعدنا على قيادته إلى نهايته.ودون أن ننسى ستيفان فالتير، وجاك بيكار ومساعديهم من(Cellule P.A.O) للمعهد الفرنسي في دمشق

أربعة عشر قرناً أمراً حالياً دائماً ولايزال مفهوماً؟ وكيف لا يتساءل المرء عن العلاقات الخاصة جداً بين اللسان العربي والقرآن؟ وكيف، أخيراً، لايذكر السياق الألسني الذي أرْصن فيه اللسان الفلسفي العربي؟ .

ذلك أن إلى هذا اللسان إنما كانت أسئلتنا تفضي في نهاية المطاف، وكانت، على نحو أدق، قد قادتنا إلى البحث عما كان بمقدورنا أن نعرفه عن تكوينه. ومردّ هذا الاهتمام المنصبّ على اللسان الفلسفي أن فيلسوفاً، الفارابي، هو الذي أصبح، على نحو سريع جداً، موضوع بحوثنا. ويشرح هذا الاهتمام أيضاً واقعٌ مفاده أن فحص حالة خاصة، كتكوّن اللسان الفلسفي، يمكنه أن يتيح فهماً أفضل يتناول سمات هذه الظاهرة الأكثر عمومية، ظاهرة اللسان العربي.

وحين نقارن في الواقع بين اللسان الفلسفي العربي واللسان العربي في مظاهره الأدبيةوالدينية الكبرى، بمقدورنا فعلاً أن نأمل الوصول إلى استنباط العناصر التي تتيح لنا أن نميّز على نحوأفضل ماكانت السمات المميزة لهذين اللسانين التي تُبرزهما النصوص.

ويحتلّ الفارابي بكفاءة مكاناً ذا امتياز في الفلسفة العربية، الواقعة عند ملتقى الفكر الإغريقي والفكر العربي، وأدّى دوراً ذا أهمية في تكوين القاموس الفلسفي العربي وفي توطيده، . وبوصفه رجل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، فيلسوفاً ورجل منطق، صديق النحويين في زمانه، أليف المراكز الثقافيةالكبرى في عصره، ولاسيما مراكز بغداد، ودمشق، وحلب، والقاهرة، فإنه معاصر النموّ العجيب في الإنتاج باللسان العربي خلال هذا القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ووعى العرب من جهة أخرى المكان البارز الذي يحتلّه فيلسوفنا عندما لقّبوه بالمعلم الأول، إذ أن مكان الشرف ظلّ يكتسبه أرسطو.

فالفارابي يصل إذن إلى القرن العاشر (870/527؟950/339) بعد فيلسوف آخر عظيم جداً، الكندي (801/185؟ - 866/252؟). ويأتي أيضاً بعدكثير من العلماء والفلاسفة الأقل شهرة، ولكنهم الذين أنجزوا عملاً أساسياً تناول التفكّر والبحث الإصلاحي. وسيفيد الفارابي من كل هذا العمل ليرصن التأليف الذي سيقدمه للمعرفة الفلسفية في زمانه.

وهذا الوضع ذو الامتياز، وضع الفارابي، في عصر هو أيضاً ذو امتياز في تاريخ اللسان العربي، هو الذي يجعلنا، انطلاقاً من تأليفه، نتفحّص علاقات اللسان العربي بالقاموس الفلسفي العربي.

وينبغي لنا، حتى نؤمّن لهذا الدراسةسيراً جيداً، ألا نتفحص تكوّن اللسان الفلسفي العربي فحسب، ولكن أن نتفحص أيضا السياق الذي حدث فيه هذا التكوّن. ونحن، إذ نفعل ذلك، سنقارب النصوص التي تعالج المشكلات التي حدث للفارابي أن نظر فيها، مشكلات اللسان وتكوّنه، فيما يخص اللسان بصورة عامة واللسان الفلسفي بصورة خاصة على حد سواء، لنفحص أيضاً، من ثمّ، ذلك النحو الذي استُخدمت عليه هذه النظرية. تلكم ستكون الأقسام الكبرى لهذا العرض.

وعلى القسم الأول أن يبحث في الإحاطةبالسياق الألسني الذي تشكّل فيه اللسان العربي، وأن نتفحص، من أجل ذلك، مكوّنات هذا السياق وجوانبه الأساسية. والعنصر الأول من عناصر هذا السياق هو القرآن إذا اعتبرنا أنه التحقيق الأقدم المكتوب الذي وصلنا من نص أدبي عربي. وستنشأ الصعوبة من أننا لانملك إلا إمكان اعتبار القرآن بدايةمطلقة، بالنظر إلى أنه أقدم رائعة مكتوبة باللسان العربي، وأننا لانحوز حداً للمقارنة لنوضّح التطور الذي يتصف بأن القرآن مآله. وسنحاول أن نتجنّب هذه الصعوبة إذ نكمل القول الظاهر للقرآن عن اللسان بتحليل مايوجد فيه من قول كامن.

وسنكون مسوقين، بعد هذ الملاحظات، إلى النظر في الحديث وفي الأسلوب الذي يخبرنا به عن اللسان العربي في هذه المرحلة التي رأت بداياته، وذلك مع البحث عن الكامن بعد الظاهر أيضاً.

وسنتساءل عندئذ إن كانت الخصائص التي نستنبطها من هذه الدراسة المزدوجة موجودة في مؤلفات الأدب العربي خلال القرون الأولى، المؤلفات السابقة على تكوّن اللسان الفلسفي أو المعاصرة له، لاسيما السمات الخاصة

بالتأليف والنقل الشفهي والكتابي. وسنقتصر مع ذلك على النثر من حيث أن الشعر يطرح - بصورة مستقلة عن مسألة الشعر الجاهلي - مشكلات نوعية تختلف عن المشكلات التي يثيرها تكوّن اللسان الفلسفي.

ثم علينا أن نتفحّص مايتعلق بلغة العلوم العربية، لاسيما العلوم الدينيةوالعلوم الألسنية. وتقيم العلوم الحقوقيةوعلم الكلام والتصوّف، في الواقع، علاقة خاصةباللسان، سنحاول أن نحلّلها تبعاً للثوابت التي سنكون قد استنبطناها آنفاً.

وستحتلّ العلوم الألسنية مكاناً ذا امتياز، في نهاية هذا القسم الأول، مكاناً ذا امتياز بمقدار مايكون موضوع هذه العلوم هو ما ينصبّ عليه تفكيرنا، اللسان العربي. وهذه العلوم، وبخاصة النحو وصناعة المعاجم، ستقدم على إكمال الملاحظات التي سنكون قد أبديناها في الفصول السابقة، وعلى أن توضّح أيضاً تلك الصور التي رسمها العرب للسانهم.

وسيكون بوسعنا عندئذ أن نتفحّص الأسلوب الذي يطرح به الفارابي مشكل تكوّن اللسان الفلسفي العربي، وذلك سيشكّل موضوع القسم الثاني من هذا العمل. إنه يقارب في الواقع مسألة اللسان والقاموس الفلسفي في بعض من مؤلفاته، لاسيما في كتابه، **كتاب الحروف**، الذي يحتل مكاناً يميزه عن المؤلفات الأخرى.

وسنرى أول الأمر ماهي أفكار الفارابي في مسألة أصل اللسان والألسنة وتكوّنها، وسنلاحظ أن مايميّزه بالقياس على معاصريه وأسلافه أنه يطرح مشكل اللغة بمصطلحي المعرفة والتواصل أكثر مما يطرحه بمصطلحات النقيضة بين الطبيعةوالمواضعة (الاصطلاح)، كما يفعل معظم أسلافه ومعاصريه. وسنتفحص عندئذ كيف يعرض مسألة الحالة الأخص، مسألة تكوّن لغة العلوم والتحليل الذي يجريه لمسألة التسمية. وسيتيح تنظيم الألفاظ والمعاني التدريجي ظهور الصنائع ثم العلوم.

وستكون، في نهاية هذه السيرورة، ولادة العلوم الدينية والفلسفية، وتحليل المسائل المرتبطة بتكوّن القاموس الفلسفي وتطوره. وسيقترح علينا الفارابي وصفاً دقيقاً جداً لمختلف الأوضاع التي يمكن أن يتدخل فيها تكوّن هذا القاموس وذلك في إطار نموّ ينزع فيه الإنسان نحوالمعرفة العلمية القائمة على الدليل والبرهان.

ونعتزم عندئذ، في قسم ثالث، بعد هذا الفحص لنظرية الفارابي، أن نتفحّص ممارسته في هذا المجال. ولذلك سنسعى، في زمن أول، أن ندرس، انطلاقاً من حالة محددة، كيف أن الفارابي ينهج نهجاً مشخّصاً عندما يلفي نفسه أنه يواجه مواجهة مباشرة ضرورة أن يرصن مصطلحات دقيقة لفرع من العلم الفلسفي. وكتاب **الألفاظ** يضرب لنا المثل على حالة من هذا النوع، والفارابي يسوّغ فيه أسباب خياراته وشروطه ويوضّح فيه الأسلوب الذي به يحدّد موقعه بالنسبة للسان العربي والألسنة الأخرى. وهذه الحالةمثيرة للاهتمام بصورة خاصة، ذلك أن موقعها قائم في نقطة التقاء النظريةوالممارسة، وستتيح لنا أن نستخلص بعض الخصائص الكبرى لتكوّن قاموسه.

ولكن الفارابي اهتمّ أيضاً، إضافة إلى هذا العمل وهو إعداد قاموس في قطاع خاص من الفلسفة، بشرح التسمية الفلسفية وتسويغها في حالة بعض من المفهومات الأساسية التي يستخدمها معاصروه الفلاسفة. وذلك يمكنه أيضاً أن يكون ثميناً بالنسبة لنا لنفهم ما الاهتمامات التي وجّهت اختيار هذه الألفاظ ولندرك على هذا النحو إدراكاً أفضل تاريخ تكوّن القاموس الفلسفي. وسنتوقف على نحو أخصّ عند مفهومين هما الجوهر والوجود وسنتوقف، في هذه الحالة الثانية، عند المشكل الذي طرحته على العرب ترجمة الرابطة. وستكون المناسبة قد سنحت للفارابي ليعرض وجهة نظره في الجانب الفيلولوجي لتكوّن الألفاظ.

وأخيراً، نودّ أن نبيّن، في نهاية هذا العمل، كيف أن هذه الاهتمامات الألسنية، لدى الفارابي، كانت تندرج في إطار شاغله، شاغل ضرب من التقديم البيداغوجي للمعرفة الفلسفية. وستسنح لنا المناسبة للتفكر في السمة العلمية التي

يأمل الفارابي في أن يمنحها التعليم، وفيما يقوله لنا عن التعليم الشفهي، وبالتالي أن نعرض ما يمكننا أن نستنبطه عن التعليم المكتوب وعلاقاته بإعداد اللغة الفلسفية.

إن مسألة العلاقات بين المشافهة والكتابة هي التي سنراها، في الواقع، تبرز طوال هذا العمل، منذ تفكّرنا في القرآن حتى تفكرنا في بيداغوجيا الفارابي. وتنبعث المسألة في الواقع منذ نزول القرآن الذي كان ازدواج قراءته بكتابته أمراً لامفر منه على نحو سريع جداً، كتابة بدأت في أقل من نحو عشر سنوات بعد وفاة محمد. وستتلقّى هذه المسألة، مسألة العلاقات بين المشافهة والكتابة، إضاءة خاصة انطلاقاً من تحليلات التصور القرآني للسان. وهذه المسألة نفسهاستبرز من خلال النظر في النثر العربي ببداياته والنظر في العلوم الدينية والألسنية العربية. وستكون ماثلة في النتائج التي يمكننا رؤيتها تبرز من تحليلنا نصوص الفارابي. إنها ستقود في نهاية المطاف كثيراً من عروض هذا العمل.

ونعتقدأن بوسعنا أن نصل إلى الخلاصة التي مفادها أن الفلسفة طوّرت تماماً قاموساً عربياً بصورة أصيلةوأنها لجأت إلى منابع اللسان العربي كلها إذ منحت الإمكانات التي توافرت بفعل الكتابة شمولاً أكبر مما هو في العلوم الأخرى أوالمؤلفات.

القسم الأول

السياق الألسني لإشكالية الفارابي

الفصل الأول : لغة القرآن والحديث

الفصل الثاني: لسان أدب النثر

الفصل الثالث: العلوم الدينية

الفصل الرابع: علوم اللغة

الفصل الأول
لسان
القرآن والحديث

القرآن يحتل مكاناً كبيراً، بل الأول فضلاً عن ذلك، في تاريخ اللسان العربي وفي التفكّر في هذا اللسان. ويقتضي مثل هذا التأكيد دون ريب تسويغاً من وجهة النظر التي تشغلنا، ولكن مجرد قراءة سريعة للدراسات الألسنية العربية خلال القرون الأولى لايمكن أن يفوتها أن تجذب الانتباه منذ هذه اللحظة إلى هذا المكان الخاص، ذي الامتياز، للقرآن في هذا المجال، وإلى واقع مفاده أنه، بالنسبة لهذه الدراسات، نص أساسي بالمعنى الحقيقي للكلمة، وهذا هو السبب الذي من أجله لاتستطيع دراسة تنصب على تكوّن اللسان الفلسفي لدى الفارابي أن تهمل النحو الذي يطرح عليه نفسه مشكل اللسان مع القرآن. ذلك أن إشكالية الفارابي ليست مستقلّة عن السياق الألسني الذي أرصنت فيه هذه الإشكالية، وليس هذا السياق، في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، مستقلاً بدوره عن تأثير القرآن، المباشر أو غير المباشر.

إننا إذن إنما نبدأ، تبعاً للقرآن وبالقياس عليه، هذه الدراسة، معتبرين أننا، كلما تقدّمنا، ستبدو أسباب الاختيار من وجهة النظر هذه بوضوح.

وإذا كانت دراستنا تبدأ مع القرآن، فإن المسألة التي تطرح نفسها هي مسألة ماقبل القرآن، اللسان العربي قبل القرآن، أي اللسان السابق على الإسلام: لسان الجاهلية.

أولاً - قبل القرآن

اللسان العربي قبل القرآن

ماذا يمكننا أن نقول عن اللسان العربي قبل القرآن؟ أبحوزتنا عناصر تتيح لنا أن نجيب عن مثل هذا السؤال؟ ثم ماذا بوسعنا أن نقول عن العلاقات الموجودة بين محمد واللسان والأدب العربي؟

مسألة اللسان العربي قبل القرآن يمكننا أن نتفحّصها من وجهات نظر مختلفة. ووجهة النظر التي تخطر في الذهن أول ما تخطر على العموم هو لسان الأدب السابق على الإسلام. ونحن لانريد أن نثير هنا كل المسائل الخاصة بمشكل الأدب في **الجاهلية** وأصالته[1]، ولكننا سنتوقّف فقط عند ما يعنينا، أي أن المعرفة التي يمكننا الحصول عليها، الخاصةبهذا اللسان وهذا الأدب، لاتنفصل عملياً عن الإسلام ولسان القرآن.

ومن المؤكد أن أي شخص لايخطر بباله أن يجزم، مهما كان استبساله في معارضة أصالة الشعر الجاهلي، أن أية فاعلية أدبية لم توجد قبل ظهور الإسلام. ولكن المفارقة تكمن هنا: فهذه الفاعلية الأدبية لم تكن محفوظة في وثائق سابقة على الإسلام، وأولى الوثائق الأدبية الأصلية المعروفة في اللغة العربيةوأقدمها تظلّ القرآن، حتى هذا اليوم. تلك هي مفارقة اللسان العربي وتاريخ اللسان العربي: فتجد النهاية نفسها متضمّنة في نقطة الانطلاق، والإنجاز مندرجاً في البداية، فليس ثمة ضرب من ما قبل تاريخ اللسان العربي نأخذه بالحسبان في دراسة تاريخ النتاجات في اللسان العربي.

---

1) الإنتاج، فيما يخص مسألة الأدب الجاهلي، غزير جداً منذأن كان تيودور نولديك قد أثار مسألة أصالة هذا الأدب عام 1864 واستأنفها و. أهلوارد عام 1972، ومنذ أن عمّمها طه حسين عام 1926 في كتابه **في الشعر الجاهلي**، الذي أصبح في السنة التالية **في الأدب الجاهلي**. ويقدم جاك برك في مدخله إلى كتاب **المعلقات الكبرى العشر في العصر الجاهلي** (سندباد، 1979)، وجهة نظر مثيرة للاهتمام من حيث أنه يحيل، متجاوزاً المشكل الخاص بأصالة قصيدة معينة أو جزء معين من قصيدة، إلى وجود فاعلية شعريةأصيلة.

ولكن ذلك ينبغي له أن يوقظ انتباهنا. فإذا لم يكن ثمة ضرب من ماقبل التاريخ، فهل يكون ممكناً أن يوجد تاريخ بصورة لاحقة؟ وإذا كان الإنجاز مندرجاً في البداية، فهل هناك إمكان لتطوّر ونمو تاريخيين؟

ولن يفوت هذه الخصائص أن تميز وضع اللسان العربي في نهايةالقرن السادس وبدايةالقرن السابع.

وعلينا ألا ننسى أن نوضّح، عندما نقول إن النص الأول الأدبي العربي الموجود في حوزتنا هو القرآن، أننا نقصد بذلك نص القرآن كما كان قد نقل إلينا، أي القرآن الذي كتبه، بدءاً من عام 644 في عهد الخليفة «عثمان»، زيد بن ثابت انطلاقاً من مدوّنة أبي بكر: إننا في أواسط القرن السابع[2].

وكل مانعرفه عن اللسان العربي، السابق على هذا التأريخ، لايستند إلا إلى أجزاء من وثائق معيبة بقوة، أو إلى وثائق أفضل إعداداً، ولكنها عندئذ لاحقة تماماً بالعصر الذي تحيل إليه. والقرآن وحده، الذي وصلنا في مخطوطات ناجمة عن جمع عثمان، يجعلنا نرجع مباشرة إلى أواسط القرن السابع.

وإذا كانت وثيقتنا الأقدم لاترجع إلى ماهو أبعد من هذا التأريخ، فإننا سنقتصر في بحثنا في تصور اللسان العربي، لدى العرب قبل القرآن، على أن نستند إلى القرآن ذاته وإلى وثائق لاحقة. والأول هو الذي يعنينا هنا من حيث أن الوثائق التي ستلي ستكون موسومة به ولن يكون لها إذن سمةالأصالة والأولية، السمة نفسها.

---

(2) لانريد أن نشير هنا إلى كل المسائل الخاصة بكتابة القرآن. وبوسعنا أن نرجع إلى توضيحات ولسخ في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، V، ص.a 409 - 411 a. وتوضيحات بلاشير في كتابه **المدخل إلى القرآن**. وسنأخذ بالحسبان العمل الأساسي في تدوين القرآن، الذي نفذه زيد بن ثابت لأبي بكر أول الأمر ثم بطلب من عثمان بدءاًمن عام 644، بمشاركة قرّاء آخرين في هذه المرة الثانية. ولم يكن ممكناً لكتابة القرآن هذه، كما يذكر ذلك بلاشير عدة مرات، أن تكون سوى ضرب من المذكّرة، وذلك بسب السمة االمعيبة لنظام الكتابة في العصر الذي لم يكن يتضمّن تنقيطاً ولا حركات، أضف إلى ذلك بسبب غياب تقني لكتابة الأحرف الشبيهة بالصامتة (أحرف العلة «م»)، ألف، واو، ياء.

فعلينا إذن، لنعرف كيف يُدرك اللسان العربي قبل القرآن، أن نفتح القرآن ونبحث فيه عما يمكنه أن يخبرنا عن هذا اللسان العربي السابق. والسؤال الأول الذي سنطرحه على أنفسنا هو أن نعرف كيف تُدرك لفظتا **اللسان واللغة**، وماذا يعني التقابل **عربي /أعجمي**.

وفيما يخصّ اللسان، ليست لفظة **لغة** مستخدمة في القرآن، بل الجذر ل غ و، المستخدم إحدى عشرةمرة على ثلاث صور: فعل أمر في صيغة الجمع (مرة واحدة)، اسم فاعل بصيغة المؤنث (مرة واحدة)، والمصدر، **لغو** (تسع مرات). والدلالة التي ينقلها هذا المصدر هي دلالة كلام عبث، غير حسن، ومايشده يتعارض مع الكلام السليم. ولكن المصدر يتضمن أيضاً فكرة «مالا يؤخذ بالحسبان، ما ليس له أهميةأكثر من أهمية صوت صادر عن عصفور»[3]

وهكذا قول الذين كفروا: «**لاتسمعوا لهذا القرآن، والغوا فيه**»[4] («لاتصغوا لهذا القرآن ولا تحملوه محمل الجد، اهملوه»).

وهذا المصدر مستخدم، بمناسبتين، في علاقته بالأيمان، ليصف سمة الطيش وعدم الرزانة: «**لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم**»[5] («لن يعاقبكم الله بسبب يمين أقسمتموه طيشاً»).

---

3) على هذا النحو إنما يعـّرف الراغب الأصفهاني (توفي 502)، في القرن الخامس،بكتابه **كتاب المفردات في غريب القرآن أو مفردات ألفاظ القرآن،** هذه الفظة على النحو التالي: نصف الكلام بأنه **اللغو** عندما لانعيره اهتماماً، إنه الكلام الذي لاينشأ على نحو متروّ ورزين، ولكنه شبيه بـ **لغا** وهو الصوت الذي تصدره العصافير وطيور داجنة أخرى. ولن يكون هناك ذكْر، في البند المخصص لهذه اللفظة، بالمعنى الحديث **للسان،** مع أن كلمة **لغة** يعرفها جيداً راغب لأنه يستخدمها في مكان اخر (في عنوان معجمه الشخصي) ليشرح على سبيل المثال كلمة **لسان** (انظر صفحة 470، مجموعة1.1.2). وهذا أمر لاينطوي على ما يدهش، ذلك أن استعمال اللفظةالشائع أكده القرن الرابع هجري /العاشر ميلادي في **جمهرة اللغة** لابن دريد: «اللغة معروفة» يصرح (III، ص.11,151b) ولايقدّم في الوقت نفسه لها تعريفاً،ولكنه يذكر الجموع الأربعة لها. وسنجد تعريفاً مماثلاً لتعريف راغب في **معجم الألفاظ والأعلام القرآنية** لمحمد اسماعيل ابراهيم، المجلد الثاني، ص185.

4) سورة **فُصّلت** 41، آية 26.

95) سورة **البقرة** 2، آية 225، وسورة **المائدة**، 5، آية 89.

والباقي من استخدامات اللفظة - ثمانية استعمالات أخرى - تقصد الكلام التافه أو القول العبث، وترتبط هذه اللفظة، في معظم الحالات (خمسة استخدامات)، بالسمع، شأنها شأن الاستخدام الأول الذي حللناه: **«لا يسمعون فيها لغواً»**(«لن يسمعوا فيها كلاماً طائشاً»)[6].

هذه اللفظة، لفظة **لغو**، تدلّ إذن على كلام لا أساس له، لا يستحق أبداً أن يتوقّف عنده المرء ليعيره اهتماماً، ويفترض بالحري، كما في الآية 72 من سورة **الفرقان**، ألا يشهده المرء وإذا مرّ به مر كريماً. وكل ذلك مرتبط بالسمة الشفهية، المحدودة، لهذه اللفظة التي ليست سوى إصدار صوتي ولاتحيل إلى فكرة، إلى تفكير أو إلى حديث، بمعنى أنها لاتنقل أي محتوى. يضاف إلى ذلك أن هذه اللفظة، **لغو**، لم تدخل في صلة بالكلام أو اللسان العربي، ولن تكون هذه الحالة حالة لفظة لسان، بل على العكس كما سنرى.

وجذر **ل س ن** مستخدم في القرآن خمساً وعشرين مرة، وذلك ليس بالعدد الكبير، لاسيما إذا أخذنا بالحسبان الآيات المتماثلة. والجذر مستعمل بصور شتى، بالمفرد أو الجمع، من الاسم لسان. وهذه الاستعمالات تتوزع إلى فئتين كبيرتين: اللسان بصفته **عضواً** موقعه في الفم ويُستخدم للتعبير (16 مرة)، و اللسان بمعنى **اللغة** (9 مرات). ومعنى العضو هو المعنى الذي يبين أول مايبين في معاجم المفردات القرآنية[7]. ولفظة لسان، بمعنى عضو التعبير، يتدخّل في السياق

---

6) سورة **مريم** 196، آية 62، سورة **الواقعة**، 56، آية، 25، سورة **النبأ**78، آية35، تستخدم كلها التعبير نفسه،انظر أيضاً سورة28، **القصص**، آية35، وعن صيغة الأمر، انظر سورة88، **الغاشية**، آية11، تلك الآيات التي تدخل الجذر س م ع، والاستعمالات الثلاثة الأخرى التي لاتدخل السمع صراحة هي سورة23، **المؤمنون**، آية3، سورة 25، **الفرقان**، آية72؛ وسورة 52، **الطور**، آية23.

7) وسواء أكان راغب لأصفهاني (ص.470)، أم محمد اسماعيل ابراهيم (المجلد الثاني ص.183)، فكلاهما يستخدم كلمة **جارحة**. وهكذا نجد لدى راغب مايلي: اللسان هو العضو (**الجارحة**) وقوته هي كلام الله،:«واحلل عقدة من لساني»(سورة20، **طه**، آية27) تعني قوة هذا العضو، ذلك أن العقدة ليست في العضو، ولكنها في قوة اللسان فقط، لسان هو القدرة على التعبير (ص470 , 22-25).

المرتبط بالتنزيل القرآني وتاريخه: إنه هبة الله [8]. إنه يتيح التبشير بكلام الله[9] أو يستخدمه الخبثاء الذين ينطق لسانهم بالكذب وينشرونه، أعني أنه مخالف للكلام والوحي الإلهيين[10] ويشهدعلى آثامهم[11]. وهذا اللسان هو الذي، بواسطة داؤود وعيسى، ينطق باللعنة الإلهية[12] أو بالكلمات المنزلة. وهذا اللسان على وجه الخصوص هو الذي ينبغي له أن يستخدم في قراءة القرآن: فالقراءة السيئة في السورة3، آل عمران، آية 78، مدانة، وينصح في السورة 75، القيامة، آية 16 ألا تعجل بقراءة القرآن وأنت تحرك به لسانك.

وهذا السياق من التنزيل الذي يندرج فيه استعمال **لفظة لسان**، المفهوم بمعنى العضو، أكثر بروزاً أيضاً عندما يدلّ على اللغة. وسيكون استخدام هذه اللفظة عندئذ موضوعاً في ظلّ الآية المزدوجة للتنزيل العربي. وهذا التوضيح يتدوّن في إطار تنوّع الألسنة المعترف به صراحة أنه آية من آيات الله، على خلاف التقديم التوراتي: ففي السورة 30، **الروم**، آية 17، نقرأ: «فسبحان الله [......]، في الآية 18، ولله الحمد في السموات والأرض [....]، وفي الآية 20، ومن آيته [....]. وفي الآية 22، ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين [....]»[13].

---

8) سورة 90، **البلد**، آية9: «آلم نجعل له عينين،ولساناً وشفتين؟».

9) سورة 20، **طه**،آية 27؛ سورة26، **الشورى**، آية 13 و84؛ سورة 28، **القصص**، آية 34.

10) السورة 4، **النساء**، آية 40؛ 16، **النحل**، انظر 62 و116؛ 24، **النور**، انظر آية 15، 48، **الفتح**، انظر الآية 11؛ 60، **الممتحنة**،انظر الآية 2.

11) السورة 24، **النور**، انظر الآية 24.

12) السورة5، **المائدة**،انظر الآية 78.

13) آية في التوراة تنعكس انعكاساً مطلقاً، والتكوين يعرض اختلاف الألسنة بوصفه **عقوبة** إلهية ويصف الانتقال من الوحدة إلى الاختلاف: «كانت الأرض برمتها تستخدم اللسان نفسه والكلمات نفسها.[....] ويقول الناس بعضهم لبعض: لنبْن مدينة وبرجاً تمسّ قمّته السماء. [...] ونزل الرب ليرى المدينة والبرج اللذين كان أبناء آدم قد بنوهما. «إيه، قال الرب، ليسوا جميعهم إلا شعباً واحداً ولساناً واحداً،وفي ذلك يكمن عملهم الأول.والآن لن يكون ما يخطّطون لفعله ممكن المنال. هيا لننزل ولنجعل ألسنتهم مختلفة بحيث لم يعد بعضهم يتفاهم مع بعضهم الآخر».ومن هنا سيبعثرهم الرب على وجه الأرض كله وسيكفّون عن بناء المدينة.ولهذا السبب أطلق عليه اسم بابل، ذلك أن بهذا إنما جعل الرب ألسنة الأرض كلها مختلفة.**التكوين**، 11، 1-9).

ولسان التنزيل يمكنه، من جراء هذا الاختلاف، ألايكون اللسان العربي من حيث أن التنزيل يمكنه أن يكون له عندئذ تاريخ، وبداية، ووسط ونهاية. وإذا كان التنزيل يمثل بلسان أجنبي، فذلك يمكنه أن يكون دون ريب لأن المقصود به تنزيل زائف، كما في السورة 16 ، **النحل**، آية 103 عندما يرجع معارضو محمد إلى تنزيل غير مقبول: «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلّمه بشر». ولكن من يفكرون به يتكلم لساناً «أعجمياً». ويظلّ حقيقة مع ذلك أن النبي يتكلم في الحالةالعامة لسان شعبه: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم فضل الله»[14]. وذلك يتأكد فيما يخصّ محمداً بمناسبتين، ففي السورة 19 ، **مريم**، آية 98، نقرأ: «فإنما يسّرناه بلسانك لتبشر به»، وفي السورة 44، **الدخان**، آية 58 المشابهة للسابقة تقريباً في التعبير: «فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون».

وهذان الإسنادان الأخيران يحيلاننا إلى اللسان العربي دون أن يعيّناه. وذلك سيُقال على نحو صريح في ثلاث آيات. وسنميل إلى القول في ثلاث آيات فقط، بحيث أننا، من ثمّ، سنحيل على الغالب إلى هذه الآيات لنتكلم على العربي بصفته لسان القرآن. ففي السورة 46، **الأحقاف**، آية 12، ليس تعبير «لسان عربي» مرفقاً بأي صفة: «ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة وهذا كتاب مصدّق، لساناً **عربياً**، لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين». وليس إلا في السورة 16، **النحل**، آية103، وفي السورة 26، **الشورى**، آية195، إنما نجد تعبير **«لسان عربي مبين»** لوصف التنزيل القرآني، وباللجوء إلى الجذر ب ي ن[15] نجد أنه يحيل إلى الشرح والتوضيح.

ما دلالة اقتران هذه الصفة باللسان العربي؟ هل لنا الحق أن نستنتج من ذلك أنه كان يمكنه أن يكون غير مبين، غير واضح أو غير جليّ؟ يكمن الفرض الأول،

---

14) سورة14، ابراهيم، آية4.

15) هذا الجذر مستعمل 257 مرة على صورة اسمية أو فعلية، بصورة مستقلة عن 185 استعمالاً للظرف بين، ويحصي شويمي 185 استعمالاً للفعل بالشكل الثاني والرابع والعاشر.

في هذه الحال، في أن نقول إن اللسان العربي كان متعدّد الأشكال وأن بعض أشكاله كانت أيسر على الفهم المشترك من أشكال أخرى. ويكمن الفرض الثاني في القول إن استعمال اللسان العربي، استعماله ذاته، كان يمكنه أن يفسح المجال لتغيّرات كبيرةإلى حد يكفي لجعل الفهم أكثر أو أقلّ صعوبة على السامعين. ومهما يكن من أمر، فالمسألة مطروحة. وهذا الوصف، وصف اللسان العربي، ينبغي وضعه في علاقة مع الآية 98 من السورة 19، مريم، والآية 58 من السورة 44، الدخان؛ حيث يسّر الله لشعبه سبيل الوصول إلى التنزيل بنزول القرآن بالعربي[16].

وبوسعنا أن نستنتج من كل ما تقدم أن السياق الألسني الذي عاش فيه محمد سياق لم يكن يجهل ضرباً معيّناً من صورة التعددية في الألسن لأن معارضة، كما رأينا، للتبشير المحمدي بألسنة غير اللسان العربي كانت موجودة[17]. ولكننا إذا استقينا معلوماتنا على هذا النحو بصورة غير مباشرة عن الوضع الألسني قبل الإسلام، فنحن ملزمون بأن نؤكد أن المعلومات الوحيدة، الواضحة الصريحة، ذات علاقة بالعربي وبالعربي في علاقته بالتنزيل والقرآن. فعن العربية، قبل الإسلام والقرآن، المعلومة الوحيدة التي يمكننا أن نستمدّها بصورة خاصة باللسان ذات علاقة بمحمد: قيل لنا إنه لسانه، وقيل، بصورة غير مباشرة، إنه ليس لسان الأنبياء الآخرين، لأن داؤود وعيسى تكلما، كلاهما، لسانه[18] وأن كل نبي كان يتكلم لسان شعبه[19].

والاستخدام الذي استعمله القرآن لكلمتي **عربي** و**أعجمي** يتيح لنا أن نكمل

---

16) تلك هي الآية98 من السورة 19، مريم: «فإنما يسرناه بلسانك لتبشّر به المتقين وتنذر به قوماً لدّاً»، والآية من السورة 44، الدخان: «فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون».

17) مثال ذلك السورة 16، النحل، آية 103.

18) سورة 5، المائدة، آية 78، انظر ص.21 والهامش 12.

19) سورة 14، ابراهيم، آية 4، المذكورة سابقاً، ص.21، الهامش14.

هذ المعلومات عن الوضع عندما تدخّلت نبوّة محمد: الكلمة **أعجمي**، أجنبي، غير عربي، تدلّ مرة واحدة فقط على الشخص الأجنبي[20]، وثلاث مرات على اللسان الأجنبي[21]. وعلينا أن نلاحظ، في الحالات الثلاث التي أشير فيها إلى لسان أجنبي، أن هذا اللسان غير موضّح من جهة، وأن هذا اللسان «الأجنبي» مقابل للسان العربي الذي يتحدّد تحديداً تاماً، من جهة ثانية. وإذا أضفنا إلى هذه الملاحظات أن الإحالة إلى أعجمي لاتوضّح كثيراً أي أعجمي هو المقصود في السورة 26، الآية19، ولكنها تعارض التنزيل المفترض الموجه إليه بتنزيل حقيقي باللسان العربي المبين[22]، فإنه ينجم عن ذلك أن الأعجمي السابق على الإسلام أو المعاصر له، ليس له، سواء أكان بشراً أم لساناً، قوام خاص ولاواقع آخر سوى كونه غير عربي: إنه نفي العربي أو صورته السلبية، غير العربي.

ولكن هؤلاء العرب من هم عندئذ، هؤلاء العرب الذين يحتّل لسانهم مثل هذا المكان بحيث يحجب الألسنة الأخرى إلى هذا الحد؟ إذا استثنينا حالة خاصة يدلّ فيها الجذر ع ر ب على النساء العُرُب (المتحبّبات إلى أزواجهن عشقاً لهم) اللواتي هن «الحور»[23]، فإن الجذر المذكور ع ر ب يتكرّر إحدى وعشرين مرة في القرآن، إحدى عشرة مرة للفظة **عربي** وعشر مرات للفظة **العرب**. وفيما يخصّ لفظة **عربي**، فإنها تتدخّل كل مرة في سياق التنزيل: تصف القران ست مرات[24]، وتصف اللسان نفسه ثلاث مرات[25]، ومرة واحدة يوصف التنزيل بأنه حكم عربي[26]. والمقصود، في هذه الحالات جميعها، هو التنزيل الحادث باللسان العربي. وللفظة تضمين إيجابي لايطرح سؤالاً.

---

20) «وإنه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربي مبين. وإنه لفي زُبُر الأولين. ألم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني اسرائيل. ولو نزّلناه على بعض الأعجمين. فقرأه عليهم ماكانوا به مؤمنين.» سورة26، **الشعراء**، آية192ـ199.

21) سورة 16، **النحل**، آية 103، ذكرناها سابقاً، والمرتان الأخريان: سورة 41، **فصّلت**، آية 44: «ولولا جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته، أأعجمي وعربي» والتعبير يتكرر مرتين.

22) **لسان عربي مبين**، السورة، 26، **الشعراء**، آية 195.

23) **عُرُباً**، في السورة 56، **الواقعة**، آية 37.

24) السورة 12، **يوسف**، آية 2؛ السورة20، **طه**، آية 113؛ السورة39، **الزمر**، آية 28؛ السورة 41، **فصلت**، آية3؛ السورة 42، **الشورى**، آية 7؛ السورة 43، **الزخرف**، آية3.

25) السورة 16، **النحل**، آية 3؛ السورة 26، **الشورى**، آية 195؛ السورة 46، **الأحقاف**، آية 2.

26) «كذلك أنزلناه حكماً عربياً»، السورة 13، **الرعد**، آية 89.

وليست الحال هي نفسها بالنسبة لاستخدام الجذر، الاستخدام الآخر على صورة **الأعراب**. ستة استخدامات من عشرة موجودة في السورة ٩، **التوبة**، ومعنيّة بخصومات محمد مع البدو الذين اهتدوا إلى الإسلام هداية متباينة. والاستخدامات الأخرى معنية بالبدو أولو الهداية الضعيفة أو غير المخلصين[27]. وهؤلاء البدو ذُكروا لأنهم يطرحون مشكلاً على المتّحد الناشيء لسبب مفاده أن هدايتهم ليست متينة إلى حد كاف، أو لأنهم مراؤون، أو أنهم يسعون للإفلات من المعركة الناشبة في سبيل الدفاع عن المتحد أو من المصروفات المشتركة.

وبوسعنا أن نلاحظ، هنا أيضاً، أن البدو يتدخّلون في سياق من التنزيل، تبعاً للعلاقة التي يقيمونها مع هذا التنزيل. وموقعهم، في نهاية المطاف، يتحدّد بالنسبة لهذا التنزيل باللسان العربي، المصنوع لعرب المدينة. ونحن ملزمون أن نؤكّد أننا لن نتعلّم شيئاً عن هذا الوسط قبل الإسلام أو في الفترة الزمنية لظهوره. والنثر العربي المديني وحده له لسان (**لسان عربي**) محدّد كل التحديد ذلك أنه هو الذي استخدمه التنزيل وهو الذي ينقله التنزيل إلينا.

فنحن إذن لانستمدّ من القرآن بوضوح معلومات عن اللسان العربي قبل التنزيل. ولكن بوسعنا مع ذلك أن نستنتج، في حدود ما تقدم قوله، مايلي:

- فيما يخصّ الألسنة الأخرى غير اللسان العربي:

- كل **لسان** يمكنه أن يكون **لسان تنزيل**، ذلك أن النبي يتكلّم لسان شعبه.

---

27) السور 9، **التوبة**، آيات، 90، 97، 98، 99، 101، 121. ولكن علاقة البدو تتجاوز هذه الآيات التي ذُكروا فيها بوضوح. ومسألة البدو، باستثناء هذه السورة، مطروحة في السورة 33، **الأحزاب**، آية 20؛ والسورة 48، **الفتح** آية 11 وآية 16؛ والسورة 49، **الحجرات**، آية 14.

ـ حال اللسان الجليل واللسان الذي يعبّر عن الحقيقة ليست وقفاً على اللسان العربي لأن الله منح إسحاق ويعقوب «لسان صدق علياً»[28]

ـ التعدّدية الألسنية يعترف بها القرآن، وقد بينا ذلك آنفاً، في عصر نبوّة محمد.

ـ فيما يخص اللسان العربي:

ـ لايخبرنا القرآن شيئاً عن اللسان العربي قبل ظهور الإسلام؛

ـ ربما يمكننا أن نستنتج من تعبير لسان عربي مبين، كما أوحينا بذلك فيما تقدّم، أن اللسان العربي كان متعددالأشكال في عصر محمد،أو أن استخدامه يمكنه أن يفسح المجال لتفسيرات شتى؛

ـ ينبغي رفض كل إمكان لـ تنزيل باللسان العربي قبل التنزيل الذي نفّذه جبريل على محمد،ذلك أن أي ذكر لم يرد لمثل هذا التنزيل؛

ـ إن التنزيل والقرآن هما اللذان منحا اللسان العربي نظامه الأساسي المستقل بين الألسنة الأخرى من حيث أنه معروف لدينا انطلاقاً من القرآن وبه، وأن كل مايقوله القرآن عنه تمجيدٌ للسان العربي،وأن القرآن لايقول لنا شيئاً عن الألسنة الأخرى، ماعدا أنها غير عربية؛

ـ وينجم عن ذلك أن أي تأليف أدبي جدير بهذا الاسم لايستحق ذكره باللسان العربي قبل القرآن من حيث أن القرآن لم يذكره[29]؛

ـ والعربي،أخيراً، لسان قوم، قوم محمد[30].

28) السورة 19، مريم، آية 50.

29) نحن نترك جانباً مسألةالسمة الأدبية للقرآن وتعذّر تقليده.

30) السورة 19، مريم، آية 98: «فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوماً لداً».

الوضع المفارق للسان العربي وعلاقته بالقرآن

نحن على هذا النحو في وضع خاص كل الخصوصية ومفارق، وضع ذكرناه في المقطع السابق وكان العرض الذي تلا يؤكده: اللسان العربي وصفاته معروفان لدينا بالقرآن، بما يقوله وبما هوعليه. فالقرآن يتدخّل في وضع من التعددية الألسنية التي تقابل اللسان العربي بالألسنة الأخرى، ومن التعددية داخل اللسان العربي ذاته. ولكننا لانملك، إذا استثنينا الحالة التي أشرنا إليها آنفاً، حالة الشعر الجاهلي ذي الوضع الخاص، شهوداً أسبق من الإسلام على هذه التعددية المزدوجة.

ووضع من هذا النوع غير مألوف إلا قليلاً في تاريخ الألسنة،ذلك أننا نعلم عادة، بالنسبة للألسنة العظمى، ألسن الثقافة - إلا بالنسبة للسان العربي على وجه الضبط - تلك المرحلة المختلفة التي قادت إلى ازدهارها وإلى نضجها.أضف إلى ذلك أن أي لسان لايلجأ إلى التعبير عن نفسه ليتميّز إلا في مرحلة ثانية. ولم تترك هذه الأطوار المختلفة في حالة اللسان العربي، إذا اعتمدنا على القرآن وحده، أي أثر ولابقيّة.

وقد يعترض معترض بالتأكيد قائلاً إن اللسان العربي عرف تطوراًمستمراً مضى من القرآن إلى لسان طه حسين أو نجيب محفوظ، دون أن ننسى الرواية والشعر الحديث - إذا اقتصرنا على الأدب - واستمرّ ينمو من الجاحظ إلى التوحيدي، ومن الهمذاني إلى الحريري.

ولكن ذلك لايرفع شيئاً من واقع مفاده أن اللسان العربي في القرآن يظلّ دائماً حالياً بالنسبة للإنسان المسلم كما لسان الجاحظ بالنسبة لرجل الأدب.

فالقرآن هو على هذا النحو عمل أدبي دوره الألسني لم يهرم.والمفارقة تكمن هنا، برمتها: يظهر هذا العمل دون أن يكون لدينا أثر حقيقي ولابداية لإنشاءات أدبية سبقته وهيّأت له. وليس لدينا في الوقت نفسه أي نقطة استدلال نحدّد بها القرآن ونحكم عليه، ولايمكننا الحكم عليه إلا بالنسبة لذاته أو بالنسبة لما سيأتي بعده وسيكون موسوماً به.

وما يمكننا أن نقوله في الوقت نفسه عن لسانه، أي عن اللسان العربي، لايمكنه أن يستند إلى أي حال تسبق هذا اللسان. ونحن نقتصر على أن نصوغ هذه القضية على نمط تحصيل الحاصل: القرآن مؤلف باللسان العربي. ما اللسان العربي؟ إنه اللسان الذي به ألّف القرآن.

وفي الحالة التي نلفي أنفسنا فيها، حالة مفادها أنه يتعذّر علينا أن نتجاوز القرآن وتاريخ التنزيل القرآني لندرس اللسان العربي قبل القرآن، ثمة ملاحظتان تفرضان نفسيهما:

ـ الملاحظة الأولى سؤال: لماذا نلفي أنفسنا في وضع من هذا النوع؟ فهل مردّ ذلك إلى سمة اللسان العربي الخاصة، أو إلى الوضع الخاص الذي كوّنه له دوره بصفته لسان التنزيل القرآني، لساناً مقدساً؟

ـ والملاحظة الثانية: الوضع الذي نلغي أنفسنا فيه خلال أيامنا هذه هو أيضاً ذلك الوضع الذي عرفه الألسنيون العرب الأوائل الراغبون في دراسة لسان القرآن واللسان العربي، والأمران سيان. وأرصن هؤلاء الألسنيون أدوات متكيّفة مع هذه الدراسة وأرصنوا لساناً كان يتيح لهم أن يتخذوا البعد الضروري من موضوع دراستهم. وكانوا قد أفلتوا على هذا النحو من نفوذ القرآن وشقّوا الدرب لظهور أعمال أخرى أدبية.

وسنعود فيما بعد[31] إلى الملاحظة الثانية وإلى مساهمة علوم اللغة في تكوين منظر ألسني سيكون منظر الفارابي في القرن الرابع هجري/العاشر الميلادي. فسنحاول إذن، حالياً، أن نجيب عن السؤال الذي أثارته الملاحظة الأولى؛

وسنحلّل من أجل ذلك، بعد أن حاولنا في الصفحات السابقة أن نستمدّ من القرآن مايعلّمنا إياه عن اللسان العربي قبل ظهوره، امتثال اللسان العربي، موضوع عملنا في هذا النص.

31) انظر فيما بعد ص. 78.

ثانياً ـ اللسان العربي لسان القرآن

تصوّر قرآني واضح للسان العربي

رأينا في الصفحات السابقة ماكان القرآن يقول عن اللسان العربي وعن الألسنة الأخرى قبل ظهوره. ولاحظنا أنه كان يقول أموراً قليلة جداً عن الألسنة الأخرى غير اللسان العربي. ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أنه يتضمّن قليلاً جداً من المعلومات الواضحة عن مختلف الشعوب التي كانت تتكلّم هذه الألسن. ومن المؤكد أن ذكر الشعوب المختلفة والمناطق غير مفقود فيه، ولكنه ذكر يرتبط دائماً على وجه التقريب بالتنزيل، وبصورة أعمّ دون أن يساهم في معلومات واضحة عن أنماط حياتهم أو لهجاتهم. ومثل هذه المعلومات ليست متوافرة إلا نادراً[32].

وكنا قدقلنا أيضاً إن المعلومات الواضحةعن اللسان العربي كانت نادرة، إذا استثنينا واقعاًمفاده أنه لسان محمد وشعبه، وأن عربي القرآن سهل مبين، وكل هذا يظلّ مع ذلك عاماً جداً.

ولكننا لاحظنا على وجه الخصوص أن القرآن لم يكن يقول لنا شيئاً عن **اللغة**، وأن هذه اللفظةلاتشكّل جزءاً من قاموسه. إننا إذن سندرك على نحو غير مباشر ما يقوله القرآن عن اللغة، إذ نحلّل الاستعمال الذي يمارسه لعدد معين من الجذور التابعة لعالم اللغة.

والواقع أننا نصادف في القرآن ، نظراً لغياب كلمة **لغة**، **أفعالاً** ومصادر متكونة من جذور تحيل إلى الكلام وإلى تنظيمه. وسنتفحّص للتوّ عدداً معيّناً منها، إذ نجمعها حول الجذور المعنيّة التي سيكون الرئيس منها جذر ق ر أ وسنصادف ألفاظاً أخرى.

32) كما في السورة 106، قريش، الآيات 1-4: «لإيلاف قريش، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف! فليعبدوا ربّ هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف».

وعلى هذا النحو إنما يُستخدم الجذر **ك ت ب** خمساً وعشرين مرة على صورة فعل[33]، وخمسين مرة على صورة اسم. وإذا كان الفاعل الذي يتكلم هو الله أو يحيل إليه مباشرة أو على نحو غير مباشر في أربع عشرة حالة من خمسةوعشرين استعمالاً للفعل، فإن النسبة هي أعلى أيضاً في الألفاظ **كلام** (إنه يدلّ، في استعمالاته الأربعة، على كلام الله دلالة صريحة)[34] أو **كَلِم** (الذي يدل على الكلام المنزل في ثلاث مرات أو أربع)[35]، أو **كلمة** (التي تحيل إلى الكلام الإلهي صراحة أو ضمناً في ست وثلاثين مرة من اثنتين وأربعين). وعلى هذا النحو فإن القرآن عندما يلجأ إلى استخدام الجذر **ك ل م**، إنما يلجأ للدلالة على الكلام الإلهي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بنسبة ثلاث حالات من أربع[36] على وجه الإجمال. وذلك أمر يناسب السياق الذي يتدخّل فيه الاستعمال الذي يمارسه القرآن للفظة **لسان** بمعناه الألسني[37].

وإلى جانب هذا الكلام الإلهي بصورة أساسية،يلجأ القرآن إلى مفردات من سجّل اللغة. وعديدة هي هذه المفردات. وسنقدّم لها فيما بعدجدولاً[38] ولكن المقصود دائماً، سواء كان الجذر **د ع و** المستخدم مئتين وأربع مرات بصيغة الفعل، أو الجذر **س أ ل** (مئةوعشرون استخداماً بصيغة الفعل)، أو الصيغة النادرة **ل ف ظ**،

---

33) نأخذ بالحسبان هنا، وفي تتمة هذا العرض، مصادر الأشكال المزيدة وأشكال الفعل.

34) السورة2، **البقرة**، آية 75؛ السورة 7، **الأعراف**، آية 144؛ السورة9؛ **التوبة**، آية6، السورة 48،**الفتح**، آية 15.

35) السورة4، **النساء**، آية 46، السورة5، **المائدة**، آية 13 و41.

36) 57 من 75 على وجه الضبط، أي 76 بالمئة.

37) بوسعنا أن نذكر هنا معنى من معاني الجذر **ك ل م** لم يأخذهالقرآن بالحسبان، ولكنه الذي يذكر به راغب الأصفهاني عندما يبدأ بنده مصرحاً: «**كلم**: الكَلْم التأثير المدرك بإحدى الحاستين: فـ **الكلام** مدرك بحاسة السمع و**الكَلْم** بحاسةالبصر، **وَكَلَمْتُه** جرحته جراحة بان تأثيرها». **مفردات**،ص a 457، 1-4. ومن المفيد أن نلاحظ هنا التدخل المترافق للنظر والسمع، كما في بدايةمابعد الطبيعة لأرسطو، 1A، 980a، 21-26a،ترجمة تريكو، ص2-3. انظر هنا فيما بعد ص.231،هامش19. وينبغي أن نشير إلى أن هذا المعنى المزدوج يؤكده ابن دريد،**جمهرة اللغة** III،ص. b 169، 9-11.

38) انظر فيما بعدص. 57 وما يليها.

كلام يرتبط ارتباطاً مباشراً بالتنزيل. وسنقتصر هنا على الجذر ك ت ب الذي سنرى أهميته، قبل أن نقارب الجذر ق ر أ، الأساسي هو أيضاً.

بين المفردات المتكوّنة استناداً إلى الجذر **ك ت ب**،نصادف بصورة أساسية أربعة وأربعين استخداماً بصيغة الفعل الأولى ومئتين وواحد وستين استخداماً للمصدر **كتاب**.

الفعل كَتَبَ

ومن الجدير بالملاحظة، فيما يخصّ صيغ الفعل، أن نؤكد أن فاعل هذا الفعل **كتب** هو الله.والواقع أن ماهو مفروض أو ماهو مكتوب يحيل إلى الله أو إلى تنزيله، في غالبيةالحالات. والله نفسه،في بعض الحالات، هو الذي يطلب الكتابة، وأخيراً، إن الله نفسه، في حالات أخرى،هو الذي يحدّد شيئاً من الأشياء ويصبح لهذا السبب فاعل الفعل **كَتَبَ**،كما يحدث ذلك في ثماني مناسبات في النص القرآني: **كَتَبَ الله**[39]. فنحن على هذا النحو، في مجموع استخدامات صيغة الفعل في الشكل الأول، في سياق التنزيل، ولكننا في بعض الحالات، بالإضافة إلى ذلك، نحال إلى فعل التنزيل، فعله ذاته، والله ذاته هو الذي يكتب.

ومن المفيد هنا أن نبيّن الأفعال الأخرى التي تدلّ في القرآن على العمل، عمل الكتابة، أو تنطوي عليه مباشرة. وعلى هذا النحو إنما نجد الجذر **س ط ر** الذي يتيح المجال لخمسة استخدامات[40] تحيل كلها إلى الكتاب أو إلى التنزيل الإلهي. كذلك جذر **م ل ل** الذي يعطي، إلى جانب استخدامه على الأغلب على شكل **مِلّة**[41] صيغة الفعل **ملّ** المستخدم في ثلاث مناسبات في الآية الطويلة للسورة 2،

39) المقصود بذلك **كل استخدامات** هذا الجذر بشكل **كَتَبَ**. فالله في كل مرة هو الفاعل. وإليكم المصادر: السورة2، **البقرة**، آية187؛السورة 5، **المائدة**، آية 21؛السورة6، **الأنعام**، آية 12، 54؛ السورة 9، **التوبة**، آية51ك السورة 58، **المجادلة**، آية 21 , 22؛السورة 59؛ **الحشر**، آية 3.

40) السورة 68، **القلم**، آية 1 :«**ن والقلم** ومايسطرون»، السورة 52، **الطور**، أية 2،:«والطور وكتاب مسطور».السورة 54، **القمر**، أية 53: «وكل صغير وكبير مستطر».السورة 17،الإسراء، أية، 58،والسورة 33، **الأحزاب**، آية6: «كان ذلك في الكتاب مسطوراً».

41) خمس عشرة مرة، منها ثماني مرات بتعبير «**ملة إبراهيم**»: السورة2، **البقرة**، آية 130-135؛السورة ٣،**آل عمران**، آية 95؛ السورة،4، **النساء**، آية125؛ السورة6، **الأنعام**، آية 161؛ السورة 12، **يوسف**، آية 38؛ السورة 16، **النحل**، آية 123؛ السورة22،**الحج**، آية78.

البقرة، التي تقنّن الاعتراف بالدين بواسطة كتابته في ظل الإملاء من جانب المدين[42]. ومعنى الإملاء، بالإضافة إلى هذا التحديد الإلهي، موجود في واحد من الاستخدامات العشرة لجذر م ل ي[43] عندما يعتبر الكفّار أن التنزيل على محمد ليس إلا قصصاً «تُملى»[44].

أضف إلى ذلك اللجوء إلى الجذر خ ط ط للدلالة على عمل الكتابة المادي. إنها الصيغة ذات المناسبة الواحدة(*): «ماكنت تتلو من قبله من كتاب ولا **تخطّه** بيمينك إذاً لارتاب المبطلون»[45].

ويمكننا أن نذكر هنا، بالإضافة إلى هذه الجذور التي تفسح المجال لاستعمالات أفعال، الجذور التالية: ز ب ر حيث تدل لفظة زُبُر على الكتابات أو الكتب المقدسة[46]، ق ر ط س الذي يعطي قرطاس، أي الرقّ الذي يُكتب عليه كتاب الله[47]، أو ق ل م لذي يشتقّ منه القلم الذي وُضع هذا التنزيل مكتوباً به[48].

---

42) هذا الأمر القرآني للعقد المكتوب يتناقض مع الصياغة البدئية للحقوق الإسلامية التي كانت تمنح الامتياز للشهود على حساب البيّنات والوثائق المكتوبة. انظر،عن هذه المسألة،شاخت، **المدخل إلى الحقوق الإسلامية**.

43) إنه الاستعمال الوحيد بهذا المعنى، والاستعمالات التسع الأخرى ذات معنى مختلف جداً، معنى منح أجلاً.

44) السورة 25، **الفرقان**: «آية 1. تبارك الذي نزل الفرقان على عبده[...]، آية4. وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه [...]، آية 5. وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تُملى عليه بكرة وأصيلاً.»

(*) الصيغة ذات المناسبة الواحدة: هي الكلمة أو العبارة التي يستعملها مؤلف من المؤلفين في مناسبة خاصة ولم يستعملها أحد من قبل. فإما أن تندثر بعده أو تشيع «م».

45) السورة 29، **العنكبوت**،آية48.

46) ستة استعمالات من أحد عشر،وثلاثة أخرى تدلّ على زبور داؤود.

47) إما بالمفرد، كما في السورة، **الأنعام**، آية 7، وإما بالجمع في الآية 91 من السورة نفسها.

48) في السورتين التاليتين بصورة أساسية:السورة 96، **العلق**، آية 4؛ والسورة 68، **القلم**، آية1؛ وانظر أيضاً السورة 31،**لقمان**، آية 27؛ والسورة 3،**آل عمران**، آية 44.

كل هذه الألفاظ، كفعل كَتَبَ، تدلّ على عمل مرتبط بالكتابةالتي تحيل كل مرة كما لاحظنا ذلك، إلى الله، إلى كتابه، أو إلى تنزيله. والواقع أن من الجدير بالملاحظة جداً أن المصدر كتاب، من جميع المصادر المختلفة الممكنة للجذر ك ت ب، هوالذي أخذه القرآن بالحسبان، في حين أن المصدر كتابة لم يكن كذلك،مع أنه يدلّ بصورة أفضل من المصدر السابق على عمل هذا الفعل. والسبب ولاريب يكمن في أن الكتابة ليست سوى وسيلة دون فائدة في ذاتها، إذ لاتفسح المجال (بعد) لبحث قد يقود إلي تطورها بفعل الإنسان[49]. والكتابة في عصر القرآن تعتبر كتابة إلهية أو أنها في خدمة التنزيل الإلهي.

ك ت ب: الجذر

تحليل لفظة كتاب، المشتقة أيضاً من الجذر ك ت ب ، سيتيح لنا أن نمضي بعيداً في التفكر في هذه المسألة. وقد يكون مناسباً قبل أن نوضّحها،أن نذكّر بالمعنى الأصلي لهذا الجذر الذي تشتق منه لفظة كتاب وأعطى فعل كتب. ويبدأ راغب الأصفهاني بنده على النحو التالي: «ك ت ب: الكَتْب ضم أديم إلى أديم بالخياطة، يقال كتبت السقاء،وكتبت البغلة جمعت بين شفريها بحلقة، وفي التعارف ضم الحروف بعضهاإلى بعض بـالخط وقديقال للمضموم بعضه إلى بعض باللفظ، فالأصل «في الكتابة النظم بالخط، لكن يستعار كل واحد للآخر، ولهذا سمي كلام الله كتاباً ولو لم يكتب كتابة كقوله ألف ، لام ، ميم، ذلك الكتاب)[50]. وقوله: (قال إني عبد الله آتاني الكتاب)»[51]. و«الكتاب في الأصل مصدر، ثم سُمّي المكتوب فيه كتاباً. والكتاب في الأصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيه»[52]

---

49) عندما تصبح الكتابة غاية في ذاتها، تفقد وظيفتها،.وظيفة نقل المعرفة المكتسبة فيما بعدوتصبح فن الخط ثم عنصر زخرفة. انظر فيما بعد ص. 269-270.

50) «ذلك الكتاب» السورة2، البقرة، آية 1-2.

51) السورة 19،مريم،آية 30.

52) مفردات،ص. 440 a، 1-12.

هذا المعنى، معنى التجميع بخيط أو خطّ،يُكمله معنى الشكل الثاني، كتّب، الذي يعني جمع الفرسان في كتائب، ويكمله معنى الشكل الخامس وهو شكله الانعكاسي[53].

كتاب

اعتماداً على هذه الخلفية الدلالية إنما ينبغي لنا أن نوضّح الآن معنى لفظة **كتاب** في القرآن، توضيحاً يرافقه احتياز الوعي أننا نحن هنا في نقطةمن أكثر النقاط حساسية بين الجميع، لأن لفظة **كتاب** يمكنها أن تدلّ على القرآن ذاته. وعلى هذا النحو، من جهة أخرى، إنما يبدأ القرآن، بعد الفاتحة، في مظهره الراهن، بأولى الكلمات التي تصدر من الله في سورة **البقرة**: «ذلك الكتاب! /لاريب فيه/ هدى للمتقين».وعلينا أن نعود إلى هذه المسألة.

ولفظة **كتاب** مستعملة مئتين وأربع وخمسين مرة بالمفرد وست مرات بالجمع. ولايمكن أن يكون مطروحاً أن نباشر هنا دراسة شاملة لاستعمالهاودلالتها، ولكننا نأخذ بالحسبان الخطوط العامة لاستعمالها. إن الكتاب والقرآن مترادفان على الغالب، وطوال النص يدلّ الكتاب على القرآن[54].

وعن أصل هذا الكتاب أول الأمر: إنه إلهيّ كما يشهد على ذلك المقطع الشهير من السورة43، **الزخرف**:

---

53) لفظة escadron ترجمة للفظة العربية كتيبة. وبوسعنا أن نلاحظ هنا «تزاحم» دلادلات.فالكتابة تطوّرت في العالم العربي بفضل إنشاء **الدواوين**. والحال أن الدواوين الأولى كانت، بديوان **الجند**،عسكرية:«أسس عمر بن الخطاب أول **ديوان** في الإسلام؛ وتعزو المصادر هذا الحادث إلى الضرورة الماثلة في تنظيم الرصيد لبيت المال، وتسجيل المقاتلين،وإدخال النظام إلى بيت المال. ومع أن بعض المؤرخين يحدّد هذا الحدث في سنة 636/15،فإن أفضل المراجع توثر سنة 641/20.» «**موسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، II،ص333a،«ديوان»، I ـ **مرحلة الخلافة**، **بقلم دوري**. وفي هذا العصر، لايزال مشروع كتابةالقرآن في بدايته،إذ يجعلنا **النص الأول المعتمد** نعود إلى بداية خلافة «عثمان»عام 644.

54) الآيات المراجع، بعد السورة2،«**البقرة**»، أكثر عدداً من أن يكون بوسعنا أن نثبتها في هذه الحاشية: وإذا اقتصرنا على هذه السورة الثانية، فإن علينا أن نذكر الآيات التالية منها: 8 , 44 , 78 , 85، 89 , 121 , 129 , 144 , 145 , 151 , 159 , 174 , 176 , 177 , 231.

«حم، والكتاب المبين، إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون. وإنه في أم الكتاب لدينا لعليّ حكيم»(55).

هذا الأصل الإلهي محسوس بصورة مستمرة ويتكرّر في آيات لايحصى عددها. وهذا الكتاب، قبل أن يكون القرآن، كان قد نزّله الله على أنبيائه، لا سيما موسى(56). ومن هنا منشأ التسمية، تسمية **أهل الكتاب** لتدلّ على اليهود والنصارى(57).

وعلينا أن نلاحظ، بين خصائص **الكتاب**، أنه واضح جليّ، **كتاب مبين**(58) وهو أيضاً **كتاب منير**(59). إنه أيضاً كتاب لايحتوي أي شك ـ **لا ريب فيه**(60) ـ وهو **الحق من ربهم**(61). إنه الهدى للمتقين(62) أيضاً، والحكمة(63)، حكمة يعلمها الله الإنسان.

وهذه الملاحظة الأخيرة تقتضي التوضيح: إذا استثنينا أربعة استعمالات خاصة لفعل **علّم**، كما هو الأمر عندما يعلم المصريين موسى السحر(64) أو عندما

55) **في أم الكتاب**، انظر أيضاً إلى السورتين التاليتين: 3، **آل عمران**، آية 7 و 13، **الرعد**، آية 39، اللتين تستعملان التعبير نفسه. وعلينا أن نقارن بهما السورة 56، **الواقعة**، آي 77, 78: «إنه لقرآن كريم، **في كتاب مكنون**»، والسورة 85، **البروج**، آية 21-22: «بل إنه لقرآن كريم، **في لوح محفوظ**». وينبغي أن نضيف إليها العدد الكبير جداً من الإحالات حيث يعلن الله أنه نزّل الكتاب.

56) موسى الذي يتكرر اسمه لا أقل من 136 مرة في القرآن، وعلى وجه الخصوص في السور: 2، **البقرة**، 7، **الأعراف**، 10، **يونس**، 20، **طه**، 26، **الشورى**، 28، **القصص**، 40، **غافر**.

57) مثال ذلك سورة 3، **آل عمران**، آية 64-65.

58) مثال ذلك سورة 11، **هود**، آية 6.

59) السورة 3، **آل عمران**، آية 148، والسورة 35، **الفاطر**، آية 35. ومن المفيد أن نلاحظ التقارب بين موضوعي النور والوضوح في السورة 5، **المائدة**، آية 17: «لقد جاءكم من الله **نور وكتاب مبين**».

60) السورة 2، **البقرة**، آية 2، السورة 10، **يونس**، آية 37، وربما السورة 32، **السجدة**، آية 2، وفق القراءة التي نمارسها على النص.

61) السورة 2، **البقرة**، آية 144، انظر أيضاً السورة 28، **القصص**، آية 52ـ53.

62) السورة 2، **البقرة**، آية 2.

63) من المفيد أن نلاحظ أن عشرة استعمالات للفظ **حكمة**، من عشرين استعمالاً، مورست بالتنسيق مع لفظة **كتاب**، كما في السورة 4، **النساء**، آية 112: «وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم.»

64) السورة 20، **طه**، آية 71، والسورة 26، **الشورى**، آية 49.

يكون الشياطين هم الذين يعلمونه الناس[65]، وثلاثة استعمالات أخرى خاصة بتدريب (تعليم)حيوانات الصيد أو نقد جرأة الذين يريدون أن يعلّموا الله أو أن يعهد للناس تعليم الكتاب الذي أنزله الله لهم[66]، فإن فاعل هذا الفعل، فعل **التعليم**، هو الله. وهذا الثبات جدير بالملاحظة تماماً وذو علاقة بواحد وثلاثين استعمالاً من ثمانية وثلاثين استعمالاً لهذا الفعل بالصيغة الإيجابية. ويمكننا على هذا النحو أن نقول إن تعليم الإنسان احتكار إلهي وإن الله، عملياً، هو الذي يعلّم الإنسان ماهي الحقيقية ومايبنغي له أن يعرفه ومايبنغي له أن يفعله.

وهذا أكثر صحة بمقدار ما يحتوي هذا الكتاب الذي يعلّمه الله الإنسان كل ما هو ضروري للإنسان، كل ما يكوّن حياته وعالمه منذ الخلق. وقياس الزمن موجود فيه، محدد منذ الأصل [67]. وكل الأشياء فيه مستطرة، صغيرة أو كبيرة[68]،خافية أو غير خافية[69]، وكل شيء أُحصي فيه[70]. والكتاب يحتوي أيضاً أفعال الناس بالإضافة إلى الأشياء، إنه ضرب من الدور الذي سيتدخّل يوم الحساب[71]. ويحتوي الكتاب أيضا تلك الأحداث التي يمكنهاأن تحدث[72].

---

65) السورة 2، **البقرة**، آية 102: «... ولكن الشياطين كفروا يعلّمون الناس السحر وماأُنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت. ومايعلّمان من أحد حتى يقولا: إنما نحن فتنة فلا تكفر....».

66) انظر على التوالي السورة5، **المائدة**، آية4 والسورة 49، **الحجرات**،آية 16، والسورة 3،**آل عمران**، آية 79.

67) «إن عدة الشهور عند الله إثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض»،السورة، 9، **التوبة**، آية 37.

68) السورة 54، **القمر**، آية 53. انظر أيضاً السورة 22، **الحج**، آية 70: «ألم تعلم أن الله يعلم مافي السماء والأرض؟ إن ذلك في كتاب. إن ذلك على الله يسير».

69) انظر السورة 27، **النمل**، آية75: «ومامن غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين».

70) السورة78، **النبأ**، آية 29: «وكل شيء أحصيناه كتاباً.»

71) مثال ذلك السورة69، **الحج**، آية 19 , 25ـ26، أو السورة84، **الانشقاق**، آية 7-12.

72) السورة 57، **الحج**، آية 22: «ما أصابكم من مصيبة في الأرض ولافي أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها...».

فلهـذه اللفظة إذاً، لفظة كتاب، قيمة راسخة لاتشمل كل ماهو موجود ومايحدث فحسب، ولكنها تشمل أيضاً كل الأشكال التي يمكن أن يتّخذها الكتاب، وذلك أمر لا ينفكّ يعزّز الحضور الكلّي، حضور الله، في عمله التعليمي. وكما لو أن ذلك لم يكن مؤكداً على نحو كاف، فقد أوضح أن تعليم الكتاب ليس وقفاً على الله فحسب، بل تأويله: والآية 7 من السورة3، آل عمران، واضحةكل الوضوح في هذه المسألةوتدين كل تردّد للإرادة الإنسانية في هذا المجال:

«هو الذي أنزل عليك الكتاب

منه آيات محكمات هُنّ أمّ الكتاب

وأُخَر متشابهات.

أما الذين في قلوبهم زيغ

فيتّبعون ماتشابه منه

ابتغاء الفتنة

وابتغاء تأويله؛

ومايعلم تأويله إلا الله.»[73]

وبوسعنا على هذا النحو أن نقول،تلخيصاً لما سبق، عن الكتاب: إنه يسمّي كل تنزيلات الله؛

ـ سواء أكانت التنزيلات على الأنبياء السابقين على الإسلام التي لايزال بعضها يقرّه أهل الكتاب؛

---

73) السورة12، **يوسف**، آية 22 تتضمّن ثمانية استعمالات من خمس عشر استعمالاً للفظة **تأويل**، تمضي جميعها بالمعنى نفسه، أي أن تأويل الأحلام التي يقدر عليها يوسف هي هبة الله. وتقرر الاستعمالات الأخرى، باستثناء مافي هذا السورة،تقريراً على النحو نفسه، أن التأويل مصدره الله وأن الإنسان المتروك إلى وسائله الخاصة عاجز عجزاً تاماً.

ـ أم التنزيل المجيد، وهو التنزيل على محمد. فالكتاب هو القرآن إذن على نحو جوهري؛

ـ إن أصله إلهيّ؛

ـ إنه التعبير عن الحقيقة، إنه مبين ،صريح ومنير؛

ـ إنه الحكمة أيضاً، والدليل والهدى، بالنسبة للناس؛

ـ إنه بداية كل شيء ونهايته: كل الأشياء موجودة فيه مكتوبةمن الخلق، وموجودة فيه حتى يوم الحساب، وأفعال الإنسان، والأحداث، مدوّنة فيه؛

ـ إنه المكان المفضل للبيداغوجيا الإلهية؛

ـ إنه علامة تبعية الإنسان للإله، ذلك أن الإنسان لايملك مفاتيح تأويله دون عون الله.

ونودّ، إذ توصلنا إلى هذه النقطة، أن نوضّح جانبين خاصين بالكتاب. ففيما يخصّ أول الأمر استعمال لفظة **صُحُف**، تدلّ استعمالات «صحف»الثمانية جميعها على الكتابات الإلهية، سواء كانت الأقدم، الأولى، أو التي أُنزلت على محمد. وماعلينا أن نلاحظه يكمن في سمة التعبير، سمة أقل عمومية، وفي الدقة الخاصة باللفظة التي تحيل إلى الكتاب، لا في تجريده، بل إلى واقع مادي محسوس.وهذه المادية، مادية الصحف، تؤكد سمةمن سمات محتوى الكتاب، ثباته. ولم يكن ممكناً أن يكون مطروحاً على بساط البحث تغيير ما كان مكتوباً بالفعل في صحف محدّدة كل التحديد:

«لم يكن الذين كفروا من **أهل الكتاب** والمشركين منفكّين حتى تأتيهم البيّنة: رسو ل من الله يتلو صحفاً مطهرة

فيها كتب قيّمة.

وماتفرّق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البيّـنة.»[74]

ثم يأتي الجانب الزمني والتطوري الخاص بالأسبقية في مجال الكتاب، الذي يمكنه أن يؤكد، على الرغم من المظاهر، ما قلناه عن ثبات الكتابات. ونقرأ في الواقع، في السورة 46، **الأحقاف**، آية 4:

«قل: أرأيتم ماتدعون من دون الله،

أروني ماذا خلقوا من الأرض،

أم لهم شرك في السموات؟

إئتوني بكتاب من قبل هذا

أو أثارة من علم إن كنتم صادقين.»[75].

وفي ذلك بيان السمة الأولى على وجه الإطلاق، سمة زمن القرآن. وذلك يتّفق مع ماقلناه فيما سبق عن **أم الكتاب**، ولكن السؤال يطرح نفسه عما ينبغي أن نفهم من التنزيلات السابقة، **الصحف الأولى**[76]، لأن الأسبقية الحقيقية هي أسبقية قرآن محمد. وتسوّل لنا أنفسنا أن نقرأ القراءة التالية: لكل شيء أجل محدّد، ما عدا القرآن وتنزيله، اللذين هما الكتابات الثابتة. فكل مايسبق القرآن بوصفه كتابات ضرب من ماقبل التاريخ ذلك أن هذا التنزيل كان قد حُرّف:

«فيما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية.

يحرّفون الكلم عن مواضعه؛

ونسوا حظاً مما ذُكّروا به.»[77].

---

74) السوة 98، **البيّنة**، آية 1-4.

75) إليكم بداية هذه السورة (46، **الأحقاف**، آية 1-3) التي تمنح الألفاظ التي ذكرت كل قيمتها: «حم. تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم. ما خلقنا السموات والأرض ومابينهما إلا بالحق وأجل **مسمى**،والذين كفروا عما أنذروا معرضون».

76) مثال ذلك السورة 20، **طه**، آية 133.

77) السورة 5، **المائدة**، آية 13.

والقرآن وحده يجعلنا ندخل في التاريخ لأنه ينطوي حقيقة كل ما هو موجود ومايحدث. ولكن التاريخ، في الوقت نفسه، يتوقف في القرآن لأن لاشيء يمكنه أن يضاف إليه ولايمكنه أن يتغيّر تغيراً جوهريا[78]. ونحن نجد هنا مجدداً تلك المفارقة المذكورة فيما سبق بمناسبة الوضع الأدبي للقرآن الذي يحتوي الأصل والنمو والنهاية لتاريخ اللسان العربي[79].

ويمضي الأمر على النحو نفسه فيما يخص القرآن بوصفه كتاباً منّزلاً: إنه البداية والنهاية، إنه الكلية، وهو، لهذا السبب نفسه، يصادر التاريخ المقدس كله، الوحيد الذي يستحقّ الاعتبار.

ق ر أ : القرآن

هذا **الكتاب** هو **القرآن**، وكنا قد قلنا ذلك طوال العرض السابق.إن الجذر **ق ر أ** الذي تُشتق منه لفظة **قرآن** هو الذي ينبغي لنا أن ندرسه. ولنبدأ من البداية، إن تنزيل القرآن على محمد إنما يبدأ بالجذر **ق ر أ**. «**إقرأ باسم ربك . . .**»

«إقرأ باسم ربك الذي خلق!

خلق الإنسان من علق.

إقرأ وربك الأكرم.

الذي علّم بالقلم.

علّم الإنسان مالم يعلم.»[80].

إنها بداية ليست رمزية فحسب بل مثقلة بالدلالة والتطور المستقبلي لتاريخ هذا التنزيل الذي سيكون محدّداً بقراءته كل التحديد. بحيث سيُسمى بلفظة من هذا

---

78) نسخُ الله بعض الآيات لايرفع شيئاً من الثبات، ذلك أن النصّ النهائي لايمكنه أن يتغيّر: «ماننسخ من آية أو نُنسها نأت بخير منها أو مثلها.» السورة2، **البقرة**، آية 106.

79) انظر فيما سبق، ص19.

80) السورة 96، **العلق**، آية 1-5.

الجذر ،ولن تكون القراءة التي يدشّنها محمد قراءة منقطعة أبداً: إنها تغذّي الصلاة اليومية حتى أيامنا هذه، إنها ولّدت كل العلوم الإسلامية وتستمر في تأكيد صحتها، إنها وسمت فن العمارة: فالمأذنة مبنية للدعوة إلى الصلاة وآيات القرآن قاعدة الزخرفة.

المعنى الأصلي للمصدر ق ر أ

يحيل الجذر ق ر أ، في رأي راغب الأصفهاني، إلى حيض المرأة، المسمى بلفظة قُرء، والفعل يُستعمل في هذه الحالة بالشكلين الأول والرابع. وبعد عرض طويل[81] للموضوع واستعمالات اللفظة وانزلاقات المعنى، يتابع قائلاً: «وقول أهل اللغة إن القرء من قرأ أي جمْع. والقراءة ضمّ (جمع) الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل. وليس يقال ذلك لكل جمع،لايقال قرأت القوم إذا جمعتهم، ويدلّ على ذلك أنه لايقال للحرف الواحد إذا تُفوِّه به قراءة، والقرآن بالأصل مصدر نحو كُفْران ورُجْحان، قال: «إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه (سورة75، القيامة، الآيتان 17-18). قال ابن عباس: إذا جمعناه وأثبتناه في صدرك فأعمل به، وقد خُصّ بالكتاب المنزّل على محمد صلى الله عليه وسلم فصار له كالعلم كما التوراة لما أُنزل على موسى والإنجيل على عيسى صلى الله عليهما وسلم.

قال بعض العلماء: تسمية هذا الكتاب قرآناً من بين كتب الله لكونه جامعاً ثمرة كتبه بل لجمعه ثمرة جميع العلوم كما أشار تعالى إليه بقوله: «وتفضيل كل شيء»(سورة12، يوسف، آية111)، وقوله «تبياناً لكل شيء»(سورة 16،النحل، آية 89)، «قرآناً عربياً غير ذي عوج»(سورة 39، الزمر، آية28)، و«قرآناً فرقناه

81) مفردات، ص، 413 b، 7، ومايليها.

لتقرأه»(سورة 17، **الإسراء**، آية 106)، «في هذا القرآن »[82]، و«قرآن الفجر» أي قراءته (سورة 17،آية78)، «لقرآن كريم» (سورة56، **الواقعة**، آية 77).»[83]

ونرى على هذا النحو تعقّد شبكة الدلالات التي يحيل إليها الجذر **ق ر أ**، دلالات ليست على الإطلاق طارئة أو سطحية. ولكن الأكثر إثارة للدهشة هنا، بالإضافة إلى هذه التشابهات، لا أن نكتشف في أصل الجذر **ق ر أ** فكرة الجمع، كما كنا قد اكتشفنا فكرة التجميع في أصل الجذر **ك ت ب**، بل إنما هو صمت راغب الأصفهاني عن هذا التشابه وذلك على الرغم من ضروب التقارب المستمرة بين **قرآن** و **كتاب**. ذلك أن هذين الجذرين يتلاقيان أخيراً في التساوي: **قرآن = كتاب**.

ولكن لنلاحظْ، قبل أن نتوصّل إلى هذا التلاقي، أن الجذر **ق ر أ**، على خلاف الجذر **ك ت ب** الذي أعطى **كتابة**،أعطى **قراءة**، بمعنى الترتيل - ويستخدم راغب الأصفهاني مصطلح **ترتيل**. فهذا الترتيل، هذه القراءة، تحيلان إلى«نص» مكتوب يُرتّل إذاً: إنه، بوصفه نصاً معروفاً مسبقاً، محفوظ، يُقدّم بصوت عال.ونجدمجدداً، في **سيرة** ابن إسحاق[84]، هذه العلاقة بين الترتيل و«المكتوب» الذي يحيل إليه الترتيل عندما يروي **الحديث** هذا البيان لمحمد: «وكأنما صُوِّر في قلبي كتاب»، بياناً قاله وهو يستيقظ بعد أن تلقّى الأمر البدئي «إقرأ». ولنحذر دائماً، في الواقع، أن نمنح **قراءة**، في هذا السياق، معنى أن نقرأ بالعينين نصاً مجهولاً. بل،

---

82) ناشر راغب الأصفهاني يقدم آيات عديدة حيث يوجد هذا التعبير الأخير، سورة17، **الإسراء**، آية 41: «ولقد صرفنا في هذا القرآن»،وآية 89: «ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل»،والسورة 18، **الكهف**، آية 54: «ولقد صرفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل»، سورة30، **الروم**، آية 58: «»ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل، والسورة 39، **الزمر**، آية 27: «ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل».

83) **مفردات**، ص.413b، 25، ص.414a، 21.

84) ابن اسحاق، سيرة، مقطع40، ص.101.

على العكس، تعني قرأ إعادة نص،جرى تعليمه وتلقيه جيداً، بصوت عال.ومع ذلك فإن فعل قرأ مستعمل في القرآن إحدى عشرة مرة من ست عشرة للدلالة على قراءة القرآن نفسه[85]، أي ترتيله، الذي هو القراءة على الوجه الأخص.

وثمة جذور أخرى مستعملة مع ذلك للدلالة على القراءة كالجذرين **ت ل و** و **ر ت ل**. فالجذر **ت ل و** غير مستعمل على الغالب بمعنى المتابعة (مرة واحدة) فحسب، ولكنه مستعمل على وجه الخصوص بمعنى البيان، القول، أو، بصورة أساسية، بمعنى تلاوة الآيات التي نزّلها الله (ستة وستون استعمالاً)، وذلك أمر أكثر بكثير من الاستعمالات الستة عشر لفعل قرأ (الأمر الذي لايرفع شيئاً من الأهمية التي أولتها لفظة قرآن هذا الجذر). وكما يوضّح راغب الأصفهاني: «التلاوة»[86] أخصّ من القراءة، فكل تلاوة قراءة وليس كل قراءة تلاوة»)[87]. فمفهوم التلاوة يحتفظ مع ذلك بالمعنى البدئي للجذر، الذي يعني تَبِع، والواقع أن راغب الأصفهاني يشرح: «والتلاوة تختصّ باتباع كتب الله المنزلة تارة بالقراءة وتارة بالارتسام لما فيها من أمر ونهي وترغيب وترهيب [...]»[88]

وعلينا أيضاً أن نذكر الاستعمال المحدود جداً[89] للجذر **ر ت ل** على صيغة الفعل المضاعف من الشكل الثاني.

---

85) السورة7، **الأعراف**، آية 204؛ السورة16، **النحل** آية98؛ السورة 17،**الإسراء**، آية 45 , 106؛السورة 26، **الشورى**، آية 199؛السورة 69، **الحاقة**،آية 19؛السورة 73، **المزمل**، آية 20، ثمة استعمالان، السورة 75، **القيامة** آية 18؛ السورة 84، **الانشقاق**، آية 21؛ السورة 87، **الأعلى**،و آية6؛ السورة 96، **العلق**، آية 1-3.

86) هذه اللفظة في القرآن ضرب من الاستعمال الوحيد: «الذي آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته»سورة 2،**البقرة**، آية 121.

87) **مفردات** ص. 25 , 71 b، وعلى وجه الخصوص ص. 1 , 72a ، وسنلاحظ أن لفظة **غلي** ليست موجودة في القرآن.

88) **مفردات**، ص. 71 .b، 22- 24.

89) أربع مرات في آيتين، بـ المفعول المطلق:السورة 25،**الفرقان**، آية 32، والسورة 72، **المزمل**، آية 4.

إن التمثّل بالقراءة، بالمعنى الحديث للفظة، دلالات تنقلها الأفعال المشتقة من هذه الجذور: **ق ر أ، ت ل و، ر ت ل**، سيكون، كما رأينا، ضرباً من التفسير الخاطئ. والمقصود، في جميع الحالات، تلاوةالنصوص والآيات أو الكتب المنزلة، والقرآن وآياته بصورة أساسية،بصوت عال واضح.وينطوي فعل قرأ على إضفاء الحالية مجدداً على نص أكثر مما ينطوي على إدراكه وفهمه انطلاقاً من شكله المكتوب، إذ يفضي إلى تمثّل محتواه. وهذه التلاوة هي تلاوة والقراء قراءة جديدة، بغضّ النظر عن أي تلاعب بالكلمة، تُستأنف على نحو مستمر، وهي قراءة تضفي ضرباً من الحيوية إضفاء جديداً. فالأساسي في هذا المحتوى هو تلاوته، **إعلانه الشفوي أكثر مما هو السمةالمكتوبة للكتاب.**

ولنفهم جيداً معنى هذه الملاحظة الأخيرة: لسنا بصدد نفي السمة المكتوبة للتنزيل ولا التقليل من أهميتها، فأهمية **كَتَب و كتاب** أهمية وضّحناها توضيحاً كافياً في الصفحات السابقة. ولكن مانريد تأكيده يكمن في أن الأساسي بالنسبة للإنسان، في العلاقة بالكتاب، ليس أن هذا الكتاب مكتوب فقط، بل وجوب تلاوته بالأمر وإعلانه.

والمكتوب ينبغي أن يصبح تبشيراً. ذلك هوالتوجّه العام لدلالة الألفاظ التي رأيناها كلها.

وملاحظة واحدة ستتيح لنا، من جهة أخرى، أن نؤكّد ذلك: ذكرنا، بصدد كتاب و كتب ، استعمال لفظة **صحف** وفعل **خطّ**. الأولى، وقد رأينا ذلك، مستعملة تسع مرات في مجموع استعمالاتها، أما الثاني فاستعمال وحيد. والحال أن لكليهما معنى أكثر تشخيصاً من **كتاب و كَتَبَ** للدلالةعلى الكتاب وكتابته. ويشهد هذا الاستعمال الأضعف، دون ريب، على الإبراز الأقل للمكتوب في مظهره المادي، كما في نوعيته تماماً بوصفه مكتوباً، وذلك لمصلحة ضرب من الإبراز لوظيفته الأساسية المتجهة نحو الإعلان و التلاوة.

وهذا الامّحاء، امحاء المكتوب أمام تلاوته،أو بالحري هذا التراجع ـ لنتجنّب المعنى المادي للفظةمحو ـ ربما مرده إلى تنظيم الحقل الدلالي الذي تتطور فيه هذه الألفاظ: فالفعل **كَتَبَ** يسوده المصدر **كتاب**[90]، والأشكال المختلفة لـ كتاب تجد كمالها الأخير في **القرآن**، والحال أن القرآن أحد مصادر قرأ.

ولكن هذا المصدر أصبح اسم علم ذا دلالة متواطئة تماماً. فليس ثمةإذن مايثير الدهشة أن هذه الألفاظ جميعها تكون متوجّهة نحو اللفظة النهائية التي في اتجاهها تتلاقى هذه الألفاظ جميعها، وهي ما ينبغي، على وجه أخص أن يُعلن ويتلى.

وإذا كان **كتاب**، بالإضافة إلى ذلك، مصدر **كَتَبَ**، فـ **كتابة** مصدر آخر له يعني، وقد لفتنا الانتباه إليه دون أن نتعمّق في شرحه، الكتابة[91] بوصفها اسم العمل لفعل **كَتَبَ**، ولكنها ليست ماثلة في القرآن.والسبب ولاريب أن **الكتابة** اسم مجرد لاغنى عن استعماله في دراسةمفهومية المكتوب، ولكنه لايحيل إلى أية كتابة محدّدة، على خلاف لفظة **كتاب**. وعلى النحو نفسه، لاوجود في القرآن، في حالة الجذر ق ر أ، لـ المصدر **قراءة**، على خلاف لفظة قرآن التي قلنا عنها للتوّ إنها كانت قد تحدّدت إلى درجة أصبحت اسم علم. إن القراءة، هنا أيضاً، اسم مجرد ولاتعني، بوصفها كذلك، التنزيل، المحدّد تحديداً تاماً أنه **القرآن**.

فأن تكون هذه الألفاظ المجردة غير ضرورية في القرآن أمر رأيناه للتو. وما يطرح سؤلاً، على العكس، هو أن نجد، في وضع مماثل، **مصدراً** على وزن **فعالة**. والواقع أن الجذر **ت ل و**، وقد بيّناه،يولّد **تلاوة**، إلى جانب استعمالات أفعال[92]: «**يتلونه** [**الكتاب**] **حق تلاوته**». ولكن هذه اللفظة،بغياب استعمال مصدر آخر كـ **تلواً**، ذات دلالة واضحة جداً ومشخّصة لأننا بصدد التلاوة (إنها في الواقع قراءة تتغيّر فيها طبقات الصوت) الناجزة للقرآن.

---

90) انظر، فيما سبق، تحليلات الصفحات 28 ومايليها.

91) انظر، فيما سبق،ص33.

92) انظر، فيما سبق، ص42، حاشية 86.

وكل هذه الألفاظ تمضي تماماً في اتجاه واحد وترسم سياقاً محدّداً كل التحديد، سياق قراءة وكتابة خاصتين، قراءة وكتابة للتنزيل الذي نزله الله إلى الناس، بأشكاله المختلفة، ويفضي إلى التنزيل النهائي على محمد. وفي مثل هذا السياق، لاحاجة على الإطلاق لإعمال النظر في الكتابة والقراءة ولااستخدام التفكير المفهومي. ولن يحمل هذا التفكير شيئاً إلى البعد الديني، بالمعني الحقيقي للكلمة، بعد القرآن. ويظلّ الأساس تماماً هو تلاوة هذه الكتابة،هذا الكتاب، الفريد بين الكتب جَميعها.

علم اشتقاق مقارن

ماذا يحمل إلى ما أتينا على قوله تفكّرٌ في أصول الألفاظ، تفكر يبحث في المسيرة التي تتبعها هذه الدلالات، في إطار مقارنة بين اللسان اليوناني واللسان العربي؟

إذا قارنا بالفعل بين اليوناني والعربي، فإن ملاحظة أولى تفرض نفسها: ففي حين أن مصدراً واحداً في العربي يُستخدم للدلالة على عمل الكتابة والكتاب، في استعمالاتهما الأوسع والأكثر تواتراً، تنجم اللفظتان الشائعتان في اليوناني للدلالة على هذين المعنيين، عن أصلين مختلفين هما graphein و biblion.

فلفظة graphein مؤكّدة منذ الإلياذا، بمعنى سحَجَ، خطّ، رسم، كتب. ثم سيصبح معنى كَتَبَ سائداً، يكمله معنى حرّر، ألّف،دوّن،سجّل، اقترح كتابةً، وأخيراً معنى استحضر إلى المحكمة كتابة ويعني، في ظلّ شكله المتوسط،دوّن أو لاحظ ملاحظة لنفسه كتابةً، حرّر أو ألف لنفسه كتابة، دُوِّن أو استُحضر للمحكمة أيضاً، رسم بقلم الرصاص، رسم بالزيتي[93]، وتجعلنا هذه المسيرة الدلالية نفكر بالجذر خ ط ط، ولكن هذا الجذر لم يطرأ عليه النمو الذي نراه في اليوناني.

وللفظة To biblion جذر أقل وضوحاً مما يُعتقد[94]، من حيث أن النظريات

---

93) شانترين، **معجم الاشتقاق في اللسان اليوناني**.

94) انظر،لهذه المسألة، شانترين؛ ونحن مدينون للآنسةآن لويس في هذه الملاحظات وهذه المراجع.

المختلفة عن byblos (أوbiblos)، البُـردي، وbyblos،مدينة جبيل في فينيقـيا، تطرح مسائل أكثر مما تحلّـها. ومهـما يكن من أمر، فإن لـفـظة To biblion (أو byblion) تعني أول الأمـر البـردي، بوصـفـه ورقـة للكتـابة ثم، بالقـياس، لوحـة الكتابة، وأخيراً الكتاب، الوثيقـة. وثمة مسيرة مماثلة، في اللسان العربي، هي المسيرة التي اتبعـتهـا لفظة **صحيفة**، فصحيفة (**صُحُف** بالجـمع) أفـضت إلى **مصحف**، أي الكتـاب. وربما يكون مفـيداً أن نتـوقّـف هنا برهة لنسـجّل ملاحظة عن تطور هذه الألفـاظ اللاحق:To biblion ـ ستـدلّ، ta biblia بالجمع، على كـتب اليـهـود المقدسة، التي ترجـمها السبعون مترجماً يهودياً في الإسكندرية، وسيفضي ذلك إلى bible (التوراة) بالفرنسية بدءاً من القرن الثاني عشر: فالاسم المشترك ولّد على هذا النحو، مرة أخرى، أيضاً، اسم علم للدلالة على تنزيل. والمـقابل الـعربي للفـظـة biblion،صحيفة، سيعطي على النحو نفسه، في نهـاية تطور مماثل،لفظة **المصحف** للدلالة على الكتاب ذي الامتياز، أي القرآن. وستنتهي اللفظة التي تدلّ على الكتاب في ماديته، في كلتا الحـالتين، إلى الدلالة على الكتـاب المنزل، ولكن **المصحف** ـ غير المستعمل في القرآن ـ يدلّ على نسـخة من القرآن ولايشـمل دلالات لفظة **القرآن**، دلالتهـا كلهـا، في حين أن كلـمـة توراة «bible» تدلّ علـى المؤلّـف، كـمـا تـدلّ على نسخها.

ويمكننا على هذا النحو أن نضع ثنائيات من الدلالات:

(كتاب) biblion   graphein (كَتَب)

(كتاب)Kitâb   Kataba (كتَب)

(صُحُف)Suhlf   hatta (خطّ)

ونحن نـلاحظ أن الثنائي اليـوناني يتـضـمّن دلالات الثنائيين العـربيين وأن للثنائي العربي الثاني أهمية دلالية أضيق وأكثر تشخيصاً من الثنائي الأول، الذي يعنينا على وجه أخص في هذه المقارنة مع الثنائي اليوناني.

وقد بينا فيما سبق امّحاء المكتوب[95] لمصلحة المقروء، مصلحة قراءة الكتاب. وثمة شرح لذلك يمكنه أن يوجد في المقارنة التي أجريناها للتو مع اليوناني. ففي حين أن الجذر كتب في اليوناني، Graphein،يختلف اختلافاً كلياً عن جذر الكتاب، biblion، لايحدث التمييز في العربي بين كَتَب والكتاب ـ باستثناء حالات خاصة ومحدّدة، مذكورة سابقاً ويظلّ مداها محدوداً ـ باللجوء إلى جذرين مختلفين، بل في إطار الاشتقاق داخل الجذر نفسه. وفي هذا الإطار، وبمقدار ماتظلّ هاتين اللفظتين مرتبطتين إحداهما بالأخرى إحداهما مصدر الأخرى، انتهت إحداهما إلى أن تسود الأخرى إذ توجّهها، إذ تجذبها نحوها: فهاتان اللفظتان كانتا أقرب إلى أن تتطورا مستقلة إحداهما عن الأخرى. وكون الجذر خ ط ط، الذي كان بوسعه أن يفيد من هذا الامّحاء، امحاء كَتَب، لم يفعل ذلك، فإنه يبيّن تماماً السمة المحدودة للكتابة في عالم الأدب العربي. وسيكون مجال الجذر خ ط ط مجالاً لفاعلية فن الخط والرسم، الذي سيطوّر، بل يُضخِّم، قطاعاً محدّداً كل التحديد حيث الخط سيكون الهدف، وسيصبح غاية في ذاته على حساب دوره التعبيري، دور ناقل الدلالة المفضّل. ويظل ذلك تطورا للكتابة هامشياً كل الهامشية وغير أساسي، إذا تفحّصناه من الناحية الألسنية.

وثمة مقارنة أخرى باليوناني، منصبّة على ألفاظ تعني القراءة، تمضي في الاتجاه نفسه وتُدخل اللاتيني بصفته يوجّه نحو الفرنسي. ففعل قرأ، في الفرنسي، مشتق من اللاتيني Leger[96]. والحال أن هذه اللفظة Leger تعني في اللاتيني، في البدء، التقط، قطف، ثم يتطوّر المعنى إلى جنى، جمع، اختار، وأخيراً قرأ. وسبب هذا التطور الأخير «غير بيّن» مع ذلك. و«ربما حدث هذا التطور الأخير بفعل وسائل التعبير كعبارة Leger oculis، أي تجميع الحروف بالعينين أو acriptum Leger أي جنى بوصفه مكتوباً أو وُجد مكتوباً، أو عبارة senatum Leger أي «نادى على

---

95) انظر على وجه الخصوص ص. 43-44 فيما سبق.

96) **المعجم الاشتقاقي الجديد** لدازو، ص. 425، الذي يحدّد ظهور هذه اللفظة في نهاية القرن التاسع، في **قصيدة القديس ألكسيس**.

الشيوخ» [....] وهو منشأ عبارة «قرأ قائمة الـ»، وأخيراً عبارة «قرأ بصوت عال»،وذلك هو على الغالب معنى Leger (انظر anagignoskô)، ومنه، بصورة عامة، قرأ»[97].

وبعض التشابهات مع العربي،في هذه المسيرة، مدهشة: أصل اللفظة بمعنى **جمع**، ثم حدث التطور نحو القراءة بصوت عال[98].

ولكن للفظة اللاتينية Leger والفرنسية Lire معنى يتجاوز في الوقت نفسه معنى اللفظتين القرآنيتين **قرأ وقرآن** تجاوزاً واسعاً،إنه معنى قرأ دون أي ايضاح آخر. وهنا إنما يتدخل اليوناني. فلفظة Leger آتية من Legein.ولكن Legeinتعني بصورة أساسية قال، في نهاية مسيرة تشبه المسيرة التي سلكتها لفظةLeger: قطف، غربل، جمع، أحصى، ثم قال: وإلى هذا المعنى الرئيس ستُضاف دلالات لاحقة: دلّ،عَنيَ، تلا، غنّى، قرأ[99].

فاللاتيني لم يأخذ بالحسبان على هذا النحو معنى اللفظ الرئيس فحسب، بل معنى خاصاً هو معنى قرأ. ونقل إلى لفظة dicere هذا المعنى الرئيس، معنى قال، حتى يوظّف لفظة Legere في معنى القراءة الذي كان اليوناني يضعه في لفظة ناجمة عن جذر آخر، anagignoskô. وإذ فعل اللاتيني ذلك، فإنه كان قد أدخل في معنى Legere مجموعة كاملة من الدلالات توسّع مداه توسيعاً كبيراً: والواقع أن anagignoskô تحتوي الدلالة التي تنقلها gignosko أي عرف، gnosis أي معرفة، إذ أن البادئة ana (أي من الأسفل إلى الأعلى، أو في أعلى) تُدخل معنى عرف بعمق، بيقين. ونحن نرى من جديد، على هذا النحو، آفاقاً جديدة تنفتح على القراءة: وذلك لم يعد ضرباً من التلاوة، من الاسترجاع، ولكنه غارةٌ أيضاً في مجال المعرفة، غزو معارف جديدة.

---

97) إيموت ـ مييّه،**المعجم الاشتقاقي للسان اللاتيني**، ص.507 ـ 508.

98) انظر ص. 37ـ38 فيما سبق، وعلى وجه الخصوص الآية المذكورة التي تجمع مجموع هذا التطور الدلالي: "**إن علينا جمعه وقرآنه. فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه.**" (السورة 75، **القيامة**، آية 17-18.)

99) ذلك أمر نجده مؤكداً لدى أفلاطون وديموستين.ونحن نحيل إلى معجم بيلي لكل هذه الدلالات.

ومجال المعرفة، مع القرآن، مجال دائري ومغلق، إنه الاستعادة الأبدية لهذا التنزيل والتعمّق فيه، حيث كل شيء متضمَّن فيه. وفي منظور من هذا النوع، لايساهم المكتوب بأي معرفة جديدة، والمهم أن ينطق المرء به، في حين أن الحقل، في المنظور اليوناني ـ اللاتيني،مفتوح لاكتساب معارف.

وفي هذه المقارنة المختلفة للقراءة، كما كنا قد أوحينا بذلك، علامة إضافية على إمّحاء الكتابة أمام التلاوة والمكتوب أمام الشفهي.

المكتوب والشفهي في القرآن

هذا التوجه، توجه المكتوب نحو الشفهي، وهذا الشكل الخاص من العلاقات التي تربط اللفظتين إحداهما بالأخرى، لايبدوان فقط في ضوء التحليل الذي أتينا على إجرائه لبعض الألفاظ الأساسية من القرآن. إنهما يظهران أيضاً بيّنين بالمثال في مقطعين من القرآن سنعرضهما في الحال بالتتالي: والمقصود مَثَل الكلمة في السورة 14، إبراهيم، آية 24-26، ومقطع السورة 31، لقمان، آية 27، مقطعان يتناولان قصور الأقلام والمداد، وعجزهما عن أن يكتبا كلمات الله.

مثل الكلمة

أول هذين النصين يُقدَّم بوصفه مثلاًيضربه الله ليُفهم الإنسان ماهما الكلمة الطيبة والكلمة الخبيثة:

«ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء. تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون. ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتُثَّت من فوق الأرض مالها من قرار.»[100].

100) علينا أن نلاحظ هنا السياق الذي تتدخل فيه هذه الكلمة: إنه تذكير بيوم الحساب حيث يمثل الناس أمام الله وسيرى المؤمنون أبواب الجنة، البستان، تنفتح لهم، وذلك أمر يتضمن فكرة الأشجار.إليكم الأيتان 23، 27اللتان تؤطران هذا النص،آية 23: «وأدخل الذين آمنوا والذين يعملون الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها بإذن ربهم تحيتهم فيها سلام»؛
أما الآية 27، فإنها تقترح تطبيقاً للمثل على الناس: «يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الأخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله مايشاء».

والمقارنة بالشجرة ذات دلالة، ذلك أنها إذا كانت تُدخلنا في مجال الحياة، فإنها تختار حياة نباتية، متجذّرة، ساكنة، على خلاف مايحدث مع الحيوان القادر على الانتقال: فنحن لدينا، بالمقارنة بالشجرة، حركة الكلام مأخوذة في سكونها، في استقرارها، في بدايتها الأبدية الجديدة. وبمعنى هذه الحياة الساكنة في حركتها إنما يقدّم البخاري حديثاً يفسر الجزء الأول من هذا المثل[101]:

حدثنا اسماعيل قال: حدثني مالك عن عبد الله بن دينار عن عبد الله ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن من الشجرة شجرة لايسقط ورقها، وهي مثل المسلم، حدثوني ماهي؟ فوقع الناس في شجر البادية، ووقع في نفسي أنها النخلة ـ قال عبد الله: فاستحييت ـ فقالوا: يارسول الله، أخبرنا بها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:هي النخلة، قال عبد الله: فحدثت أبي بما وقع في نفسي، فقال: لأن تكون قلتها أحبّ إلي من أن يكون لي كذا وكذا.»[102].

ونحن نعتبر جديراً بالانتباه هنا ذلك التوضيح لأوراق الشجرة التي لاتسقط، بل تعبر الفصول دون أن تتغيّر،شأنها شأن الكلمة الإلهية. ونلاحظ أيضاً، في هذا الحديث، انزلاق الكلمة الطيبة إلى المسلم، انزلاقاً قد يتيح لنا القول إن المسلم يتحدّد بالكلمة ـ كلمة الشهادة[103] (على خلاف مايحدث مع طقوس التقديم والإدخال أو التلقين، الخاصة بمجموع الديانات، أو ببعض الانحرافات عن الإسلام المستقيم)، ثم كلمة التلاوة القرآنية.ولكن سؤالاً آخر ينبعث : لماذا هذا الرفض لابن عمر أن يبادر بالكلام أمام الرسول وصحابته؟ ربما لأن الكلمة الحقيقية ليست كلمة تصدر

101) والجزء الأول هو على وجه الدقة: «إنها (الكلمة)كشجرة طيبة أصلهاثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلهاكل حين بإذن ربها».

102) بخاري، صحيح، VI، ص.99، 1 ,14 وص. 100، 1 ,2، أنظر ترجمة مارسه هودا، III، ص. 354. بدوي، ص. 340 ,8، يحيل إلى هذا الشرح، شرح النخلة.

103) انظر فيما بعد نهاية الحاشية107.

عن الفاعل الفردي: إنها لاتجد قيمتها، ولاتسويغها، إلا إذا وصلته، قبل أن يستعيدها، بواسطة النبي[104]. من هنا منشأ الأهمية الأساسية التي ستولى الإسناد في علم الحديث.

ويمكننا أيضاً أن نقرأ هذا المثل، مثل الشجرة الطيبة، ونقرأ فيه بين السطور امتثالاً لنمط المجتمع المثالي: فالأصل والفرع والثمار هي نمط العشيرة والقبيلة، اللتين أصلهما السلف الواهب الاسم الذي تنتسب إليه الفروع المختلفة. وهذا التقارب بين الكلمة ونمط اجتماعي ذو علاقة ببنية المعجم العربي ذاتها حيث يشتق معظم الألفاظ من جذر وتحيل إليه باستمرار[105]. وهذا اللجوء إلى نمط نسبي تنقله الشجرة[106] سيعرف نمواً كبيراً في الحديث - وهو كلام - ترافقه الأهمية المتنامية التي يتّخذها الإسناد.

ولكننا لم نر إلا جزءاً واحداً من المثل. إنه ينطوي أيضا على جزء ثان، أكثر اختصاراً في الحقيقة، ولايتضمّن التفصيلات الخاصة بالشجرة الطيبة. قيل فقط عن الكلمة الخبيثة، ولنتذكر ذلك، إنها شبيهة بالشجرة الخبيثة، اجتُثّت من فوق الأرض: مالهامن قرار.

وسنبدأ بأن نندهش من هذا التقديم إلينا، تقديم الشجرة الخبيثة. ذلك أن شجرة مجتثّة من جذورها شجرة ميتة في الواقع. فماذا يعني إذن هذا الاجتثاث،

---

104) ويبقى عندئذ سؤال آخر: إذا كانت هذه هي الحال، فلماذا كانت خاتمة عمر على صورة أسف؟ إننا لانرى جواباً إلا، ربما، أن أمنية عمر كانت إن الإنسان يجد في نفسه جواباً مطابقاً للجواب الذي يصدر عن النبي، وأن الإنسان يتماهى في كلمته تماهياً عفوياً مع التوقع النبوي. ولكن ذلك مصدره الظن.

105) إن الجذر هو الذي يؤدي إذن دور السلف واهب الاسم. انظر عن هذه المسألة مقالنا الذي يتناول «التأليف بالعربي» في **متفرقات جامعة القديس يوسف**، مجلد L (1984)، ص. 370، حيث دور الجذور الأساسي في اللسان العربي، يشرح، في رأينا، مقاومة التأليف، ويشرح شرحاً جزئياً، بذلك، هذا الاستقرار الكبير جداً، استقرار اللسان، بل ثباته في بعض الأحيان.

106) ليس ذلك تلاعباً بالكلمات: علم الأنساب علم لايُعنى بالأفراد، ولكنه يعنى بالروابط التي يمكنهم أن يقيموها بين أصل مشترك وخلف. فالفرد المنعزل لم يعد له قيمة إلا قيمة غصن مقطوع.

وهذا النقص في الثبات، إن لم يكن على وجه الضبط ضرباً من الحركية وحركة كانتا غائبتين عن الشجرة الطيبة؟ وماذا يعني إذن الكلمة المتحركة المقابلة للكلمة الساكنة والثابتة؟ أليس بوسعنا أن نرى في هذه الكلمة المتحرّكة ذلك التدوين بالكتابة لكلمة لم تعد كلمة الله، ولم تعد تعلَّم للإنسان قبل أن تُقرأ من جديد،ولم تعد تعلن وتكرّر باستمرار؟ والتي، في الوقت نفسه، لم يعد لها قرار، ذلك أنها تحيل مباشرة إلى قراءة مقنّنة. ومايتيح لنا أن نعتقد ذلك هو التعارض، في الآية التالية، لاستخلاص العبرة من المثل، بين الصالحين، الذين آمنوا بـ**القول الثابت**، قول الله[107]، وبين الظالمين: ومانفهمه بالتضمين أنهم أولئك الذين لم يؤمنوا، وبينهم أولئك الذين لهم كتابة أخرى. وتسوّل لنا أنفسنا أن نرى في ذلك مظنة إزاء كل ماهو مكتوب لايكون مجرد مذكرة، ذلك أن للمكتوب عندئذ حركة وحياة خاصتين، إنه يفلت من مؤلفه.وكما كان أفلاطون يقول: «كل قول يمضي، ما إن يُكتب، متدحرجاً في كل الجهات، لدى الناس الذين يعرفون أنفسهم فيه ولدى أولئك الذين لايناسبهم إطلاقاً، على حدسواء؛ إنه يجهل إلى أي أناس ينبغي له أن يتوجّه أو لايتوجه. ولكنه بحاجة دائماً إلى **عون** أبيه عندما يُوجَّه إليه الانتقاد بعنف ويُهاجم ظلماً،ذلك أنه عاجز وحده معاً عن الدفاع عن نفسه وعن تقديم العون لنفسه»[108]. كذلك شأن **الحديث**، فإنه يحيلنا، بالتجذّر، إلى ضرورة **الإسناد**، ويجد أفلاطون الحاجة نفسها عبر «أب المكتوب».

---

107) يقترح البخاري علينا تفسير القول الثابت في شرحه لجزء من الآية التي تلي المثل: «يثبّت الله الذين آمنوا بالقول الثابت...»(انظر حاشية 100، ص.45، تتمة هذه الآية). والتفسير يتم بـ**الحديث** التالي: يقول رسول الله: عندما يسأل المسلم في اللحد، يشهد **أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله**. وإلى ذلك إنما يرجع كلام القرآن: يثبت الله الذينآمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة. **صحيح**، IV، ص. 100، 1-2-6، ترجمة مارسه هودا، III، ص. 354-355.

ويؤكد هذا التفسير، تفسير البخاري، ذلك الاقتراح الذي صغناه فيما سبق، ص.33 لنشرح انزلاق كلمة الله إلى الإنسان المسلم: كنا قد قلنا عندئذ إن الإنسان المسلم يحدد نفسه بوصفه من يتلو الكلمة ذات الامتياز التي هي **الشهادة**. فليس مدهشاً أن نرى **الحديث** يعرض علينا،يوم الحساب، هذه الكلمة المؤسسة لإسلامية الإنسان.

108) **فيدر**، 275 c-d، ترجمة روبان مورو، أفلاطون، **المؤلفات الكاملة**، بلياد II، ص76. وسيلاحظ المرء أن المكتوب المذكّرة هو، لدى أفلاطون، محدّد آنفاً في منظور نسبي،أنظر هنا فيما سبق ص.47، حاشية 106 وأنظر أيضاًفيما بعد ص.241.

فالحركية وعدم الاستقرار سببهما وقد رأينا ذلك للتوّ، هو «اجتثاث» هذه الكلمة الخبيثة. وربما يمكننا أن نرى هنا الانقلاب الذي يسم علاقات المكتوب بالكلمة في القرآن: فليست الكلمة هي التي تتجذّر في المكتوب، بل المكتوب هو الذي يتجذر في الكلمة. ذلك أن هذا هو المنظور الذي وضعنا فيه ماسبق لنا عرضه: المكتوب المنزّل يدين بقيمته وبالاحترام الذي نحمله له إلى واقع مفاده أنه كلام الله، قرآن . وستكون، بالعكس،خبيثة كلُّ كلمة ليست كلمة الله، وهذه الكلمة ليس لها أبداً نقطةإرساء ثابتة، لأن الله وحده كان قادراً على أن يمنحها إياها، وهي تنحرف حسب رغبة الناس، والمكتوب معها، ذلك أن هذا المكتوب يعوزه معيار القراءة ومعيار تفسيره. فالمكتوب ثانوي بالنسبة للكلمة، ذلك أن الكلمة، في المنظور القرآني، هي في المبدأ.

ويقودنا مَثَل الكلمة الخبيثةعلى هذا النحو من زاوية اجتثاثها، إلى المنظور نفسه، المذكور آنفاً، منظور امّحاء المكتوب أمام الكلمة.

القلم والمداد

ويقودنا ذلك إلى المقطع الثاني، من المقاطع القرآنية التي كنا قد أعلناها فيما سبق[109]، الموجود في السورة 31، لقمان:

«ولو أن مافي الأرض من شجرة أقلامٌ

والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر مانفدت

كلمات الله، إن الله عزيز حكيم.»[110].

والمسألة هنا ليست مسألة مَثَل ينبغي لنا أن نفسّره وأن نُوضّح معناه: فالمقارنة بليغة في ذاتها. إن الأشجار، كل أشجار الأرض، التي تنمو وتتطوّر باستمرار، هي المقصودة في الآية: ذلك يعني أن عدد الأقلام لامتناه، ولاتحصى، ولاتحديد

109) انظر ص. 49 فيما سبق.

110) السورة 31، لقمان، آية 27.

لها.والأمر هو نفسه بالنسبة للبحر، منظور إليه في كليته ولانهائيته في الوقت نفسه، بضمّ سبعة بحور أخرى إليه[111]: ذلك يعني أن كمية المداد لامتناهية. وثمة مع ذلك ضرب من تعذّر القياس بين هذه الأقلام وهذا المداد ذي الكمية الهائلة بل اللامتناهية من وجهة نظر الإنسان، وبين كلمات الله. ولانهائية هذه الأقلام وهذا المداد تصبح كمية متناهية أمام لانهائية الكلمات الإلهية. فهناك نسقان من اللانهائية،نسق أول يبين أنه لانهائية مزيّفة أمام النسق الثاني، نسق الله.

إنه القول، وليس ثمة قول يمكنه أن يكون أكثر وضوحاً، بتبعية الكتابة للمشافهة وبالسمة المتناهية والمحدودة للأولى بالقياس على الثانية[112].

خلاصة

في نهاية هذه التحليلات الخاصة بالتصور البيّن للسان في القرآن، يمكننا أن نقول:

---

(111) هذا النزوع ، نزوع العدد سبعة إلى أن يدل على الكلية، موجود، بالإضافة إلى استعمالات هذا العدد العديدة في السورة 12،آية 43 , 46 , 47، في كل الآيات التي تتكلم على السماورات السبع: السورة2، **البقرة**، آية 29؛ السورة17 ، **الإسراء**، آية 44؛ السورة 23، **المؤمنون**، آية 17، 86؛ السورة 41، **فصلت**، آية 12؛ السورة65، **الطلاق**، آية 12؛ السورة 67، **الملك**، آية 3؛ السورة 71، **نوح**، آية 17؛السورة 78، **النبأ**، آية 12. انظر أيضاً السورة15 ، **الحجر**، آية87 :«ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم».انظر، فيما يخص «المثاني»،حاشية بلاشير، الخاصة بهذه الآية، في كتابه **القرآن** ص.290.

112) لايخلو من الفائدة أن نجد القلم مجدداً في تتمة نص الفيدر لأفلاطون الذي كنا قد ذكرناه في العرض السابق (انظر فيما سبق ص.51-52). وذلك ينبغي ألا يدهشنا بإفراط، ذلك أن هذين المقطعين اللذين أتينا على دراستهما يشاركان في المنطق نفسه،ويكتب أفلاطون:«هل ينبغي أن نقول،والحال هذه، عن الإنسان الذي يمتلك علم ماهو حق، وماهو جميل، وماهو خير، إنه أقل ذكاء من ذكاء الفلاح، بالنظر إلى البذور التي هي بذوره؟ على الإطلاق ، في الحقيقة.فليس إذن أمراً جدياً أنه سيكتبها على الماء، إذ يبذر **في الماء الأسود بقصبة** أقوالاً هي، بوصفها عاجزة، بفعل القول، عن أن تقدم عوناً إلى نفسها، عاجزة من جهة أخرى عن أن تعلم الحقيقة كما ينبغي أن تُعلّم.» **فيدر**، 276 C ،ترجمة روبان، مورو، **المؤلفات الكاملة**. بلييارد، ص.77.

ومنطق تفوق المشافهة على الكتابة يبتكر الصور نفسها والمقارنات نفسها بعد مسافة زمنية قدرها حوالي ألف سنة وفي سياقين مختلفين بقدر مايمكن أن يكون اختلاف الحاضرة الإغريقية عن الحاضرة العربية في زمن محمد.

ـ لايعنى القرآن باللغة وإنما باللسان وبلسان مبين، اللسان الآتي من الله، الوحيد الذي يستحقّ الاهتمام والدراسة؛

ـ هذا اللسان هو الكلمة الإلهية. ولـ **الكلمة** في القرآن معنى كلمة الله دائماً على وجه التقريب[113]؛

ـ ستلجأ هذه الكلمة الإلهية إلى الكتابة المفهومة بمعنى عمل الكتابة، والكتابة ستكون، في غالبية صورها في القرآن، موضع مصادرة في خدمة هذه الكلمة[114]؛

ـ هذه الكتابة تتّجه نحو **الكتاب**، صورته ذات الامتياز هي كتاب التنزيل الإلهي[115] الذي يلخص كل شيء[116]؛

ـ هذا **الكتاب** يتماهى مع **القرآن**،تبشير، تلاوة [117]؛

ـ ذلك يعبّر عن امّحاء المكتوب أمام الشفهي[118]. فلسان الله كلمة بصورة أساسية، ويظلّ دائماً وضعها بالشكل المكتوب أمراً ثانوياً بالقياس على إعلانها[119].

ويمكننا أن نؤكّد إذاً، في نهاية هذا الطواف الأول، أنا مايقوله القرآن عن اللسان يمضي في اتجاه تفوّق المشافهة على الكتابة. وهذا التحليل استند إلى عناصر جلية بينّاها في القرآن وهي خاصة باللسان: تحليل الجذور الأساسية التي هي ل س ن، ك ل م، ك ت ب، ق ر أ، وتحليل بعض المقاطع الخاصة بالكلمة. ونحن نتجه بعد البيّن إلى المضمر.

---

113) انظر فيما سبق،ص.28

114) انظر فيما سبق، ص.32.

115) انظر فيما سبق، ص.33.

116) انظر فيما سبق، ص.34-35.

117) انظر فيما سبق، ص.38 مايليها.

118) انظر فيما سبق، ص.43.

119) انظر فيما سبق، ص.47.

ثالثاً ـ التصور القرآني المضمر للسان

ثابرنا فيما سبق على مايقوله القرآن عن اللغة، على النحو الذي يعرضه ويحدّده في بعض الألفاظ الألسنية الأساسية. ونحن نودّ الآن أن نحاول مقاربة مختلفة ومكمّلة ونرى ماهو التصور المضمر الذي يدعم ذلك. ونحن سنطرح، لنحقّق غرضنا، عدداً معيّناً من الأسئلة:

ـ عن مفردات القرآن: لامايقوله القرآن عن بعض الألفاض الخاصة باللغة، بل ما مدى هذه المفردات الألسنية وما أهميتها؛

ـ لماذا تعود باستمرار لفظةٌ لم تُحدَّد قط لتصف العمل الإلهي: ما دلالة استعمال فعل **قال** والجذر **قول**؟

ـ ماذا يقول لنا القرآن عن الإنسان الذي تلقّى تنزيله، وماذا يعلّمنا عن محمد: الإنسان، الرسول، النبيّ...؟

ـ ماذا يقول القرآن عن الله؟

ـ لماذا لم ينقل محمد قرآناً مكتوباً في حين أن القرآن كتاب؟ ويظلّ السؤال قائماً حتى ولو أن ذلك تشرحه طريقة التصرف في زمنه.

ـ أي نوع من الكتاب هو القرآن؟

مفردات القرآن

بعد أن حلّلنا ألفاظاً معيّنة خاصةباللسان، نودّ هنا أن نقارن المشكل على نحو مختلف ونتساءل عن المفردات الألسنية في مجموعها، ونحن، على نحو أدق، نعتقد أن من المفيد، ربما، أن نبحث عن مدى المفردات الألسنية للقرآن. وقد يكون منيراً،لنفعل ذلك، أن نحصي كل الأفعال التي تحيل في القرآن إلى اللغة إحالة من قريب أو بعيد،إحالةعلى نحو مباشر لأنها، أي الأفعال، تدل عل حال من الاستعمال المحدّد، على شكل خاص من اللغة، أو إحالة بصورة غير مباشرة،ذلك أنها تحيل إلى شيء، كالمعرفة أو التفكّر، يفترض اللغة ويلجأ إليهابالضرورة.

إننا استخدمنا، لنفعل ذلك، دراسة أنجزها مصطفى شوئمي، **الفعل في القرآن**[120]. إنه أحصى في القرآن 1200 جذر أتاحت المجال لأشكال من الأفعال[121]. ويفسح المجال هذا العدد من الجذور، 1200، لأكثر من25000 استعمال[122]. ونحن، إذ نتصفّح القائمة الكاملة لهذه الجذور[123]،نحتفظ منها بالأفعال التالية التي نذكّر أن العلاقة باللغة، بالنسبة لبعضها، علاقة غير مباشرة في بعض الأحيان، كما في حالات الأفعال الدالة على التفكير والمعرفة، أفعال تنطوي على استعمال اللغة.

وفي الجدول الموجود في الصفحات التالية، سنقدّم الجذر وتواتره ومعناه العام.

تلكم هي الأفعال الخاصة باللغة، التي بدا لنا أنه ينبغي أن نوجه إليها الاهتمام في جرد شوئمي. وتسمح لنا هذه القائمة أن نستخلص عدداً معيناً من النتائج:

---

120) باريس، كلانكسيك،1966.

121) انظر ص. 4 من الكتاب.

122) 25571 استعمالاً على وجه الضبط. وقد توصّلنا إلى هذه النتيجة إذ جمعنا مجموعات العمود قبل الأخير من جدول الصفحة 233. وهذا العمود يجمع استعمالات الجذور كلها، وفق الأشكال البسيطة والمزيدة.

123) إنها تشغل الصفحات من 6 إلى 88 في الكتاب.

ـ عدد الجذور،التي تتيح المجال لاستعمالات أفعال، استعمالات خاصة باللغة، ضعيف نسبياً: 141 جذراً من أصل 1200، العدد الإجمالي، أي 11,75%، أكثر بقليل من جذر واحد من أصل 10 بل 9؛

ـ ويتيح المجال، على العكس، هذا العدد من الجذور (141 جذراً) لاستعمالات تبلغ 6040،وهو أمر ذو أهمية أكبر بكثير، لأن عدد هذه الاستعملات يبلغ 24% من مجموع الاستعمالات.ذلك مايمكنه أن يقال على صورة أخرى: **فعل واحد تقريباً من أربعة يحيل، في القرآن، إلى مجال اللغة**، مفهومة بمعناها الواسع. إننا، هنا، إزاء ظاهرة ذات أهمية، ذلك أنها تعني أن اللغة تشغل مكاناً راجحاً في القرآن وفي العمل الذي يجري فيه. ولايمكننا أن نلحّ كثيراً على هذه المسألة.

ـ بعض هذه الجذور يتكرّر عدداً كبيراً من المرات: **ب ي ن** (185)، **ذ ك ر**(274)، **س أ ل**(128) ، **س م ع**(112)، **ص د ق**(120)،**ك ذ ب**(244)، **ك ف ر**(466)،**و ع د** (126). وثمة جذران منها، **ك ذ ب** و **ك ف ر** (710 بالمجموع)، يبيّنان المعارضة التي وجد محمد نفسه يواجهها، ويشهد العدد الكبير من استعمالهما على أهمية هذه المعارضةوقوتها،وعلى المقاومة التي صادفها التبشير المحمدي.

وفي الملاحظة الثانية من الملاحظات السابقة أغفلنا ذكر استعمالات الجذر ق و ل: مجموعها1720،أي 28,5% من استعمالات الأفعال في مجال اللغة و6,8% من مجموع استعمالات الأفعال في القرآن، وهي نسبة كبيرة، ذلك أنه أمر يمكننا التعبير عنه على نحو آخر: يستخدم استعمال واحد لفعل،من خمسة عشرة، جذر ق و ل،بالأشكال المتصرّفة على نحو أساسي (لايوجد إلا 93 استعمال للجذر **قول** بأشكاله المختلفة).ويتيح لنا هذا الوضع أن نقول إن العرب،في الشكل **قال**، كانوا يفهمون الفعل فهماً أقلّ بقدر ماكانوا لايدركون ترقيماً يعبّر عنه الفرنسي بنقطتين(:).

قال، قول

ليس القرآن على هذا النحو إعلاناً فحسب، إعلان كلمة الله، ولكن هذه الكلمة تنصبّ أيضاً بصورة أساسية على «المقول» وتروي «أقوالاً». فالقرآن هو على هذا النحو ضرب من الاستيلاء على الكلمة، واسع شامل، وضرب من قول

التواتر	الجذر	المعنى
2	أذن	أعار الأذن، أصغى
10	أذن	أعلن بصوت عال
80	أ م ر	أمر، فرض
1	أوب	كرر أغنية
17	أول	فسّر
11	ب ر أ	أعلن بريئاً
29	ب ر ك	بارك
61	ب ش ر	بشّر
10	ب ط ل	كونه خطأ، ألغى
5	ب ل س	سكت، احتار، يئس
1	ب هـ ل	دعا الله على أحد
7	ب ي ع	أقسم يمين الولاء
185	ب ي ن	شرح، أوضح
63	ت ل و	قرأ، قص(وتابع)
75	ت و ب	ندم، غفر
3	ج أ ر	صاح
12	ج ح د	نفى، رفض
27	ج د ل	ناقش
13	ج هـ ر	أذاع، تكلم بصوت عال
38	ج و ب	أجاب
13	ح ج ج	استدلّ
2	ح ج ر	منع شيئاً
8	ح د ث	قص، روى
3	ح ض ض	حرّض
2	ح ر ض	أثار
48	ح ر م	أعلن شيئاً أنه غير مشروع
47	ح س ب	اعتقد، فكر
10	ح ص و	عدّ
1	ح ف و	أرهق بالأسئلة
57	ح ك م	فصل، صمّم
12	ح ل ف	أقسم
46	ح م د	مدح
1	ح ن ث	جدّف
3	ح و ر	حاور، حادث
4	خ ر ص	صاغ فرضيات
7	خ ط ب	سأل، استفهم
1	خ ط ط	كتب
3	خ ف ت	تكلّم بصوت منخفض
12	خ و ض	ماحك، ثرثر
6	د ر س	درس، طالع
29	د ر ي	علم، تنبأ
204	د ع و	نادى، رجا، دعا
6	د ل ل	أعلم
274	ذ ك ر	تذكر، ذكر
3	ذ م م	لام
1	ذ ي ع	نشر نبأ
4	ر ت ل	بيّن جميع الحروف ووفّاها حقهامن الإشباع
4	ر ج ف	خاض في الأخبار الكاذبة والفتن
7	ر ج م	خمّن، ظن
2	ر ق م	كتب
15	ز ع م	ادعى، أكد
128	س أ ل	استفهم، سأل
2	س ب ب	شتم

التواتر	الجذر	المعنى
87	س ب ح	مجّد
13	س خ ر	هزئ
3	س خ ط	استاء
20	س ر ر	أبقى سراً
5	س ط ر	كتب
1	س ك ت	صمت
4	س ل م	حيّا
112	س م ع	أدرك بالسمع
30	س م و	سمّى، دعا
4	س و ل	أوحى، اقترح
1	ش ط ط	ابتعد عن الحقيقة
20	ش ف ع	التمس الرحمة
15	ش ك ك	ارتاب
2	ش ك و	تذمّر
2	ش و ر	استشار
1	ص د د	ضجّ، منع
120	ص د ق	قال الحقيقة
4	ص ر خ	صاح
15	ص ل و	صلّى، أقام الصلاة
3	ص م م	انعدام السمع
1	ص م ت	سكت
58	ض ر ب	قدّم اقتراحاً
2	ط ع ن	تكلم ضد دين
68	ظ ن ن	فكّر
1	ع ر ر	ألحّ في السؤال
15	ع ر ض	عرض
66	ع ر ف	علم

التواتر	الجذر	المعنى
2	ع ق د	أبرم، ارتبط بقسم
49	ع ق ل	فهم، أدرك
562	ع ل م	عرف
16	ع ل ن	أشهر
17	ع هـ د	أبرم عقداً
5	غ ي ب	قال شراً بغياب أحد
11	ف ت و	شرح، فسّر
1	ف س ر	شرح
20	ف ق هـ	فهم
18	ف ك ر	تأمّل
1	ف ن د	سفه
1	ف هـ م	أفهم
4	ق د س	اعلن قداسة الله
19	ق ر أ	تلا بصوت عال
3	ق ر ر	اعترف، استحسن
23	ق س م	حلف
20	ق ص ص	روى
13	ق ن ت	صلّى بتقوى
1720	ق و ل	قال
71	ك ت ب	كتب، خطّ
244	ك ذ ب	لم يقل الحقيقة
466	ك ف ر	كان غير مؤمن، نفى
8	ك ل م	تكلم
7	ك ن ن	احتفظ بسر
1	ل ح ف	إلح في السؤال
1	ل ح ن	خالف وجه الصواب
27	ل ع ن	سبّ
2	ل غ و	ثرثر
1	ل ف ظ	نطق

التواتر	الجذر	المعنى
3	ل م ز	انتقد، افترى
13	ل و م	لام
15	م ر ي	شكّ، عارض
3	م ل ل	أملى
1	م ل و	أملى
14	م ن ع	نهى
51	ن ب أ	أخطر، أخبر
1	ن ب ز	تبادل إطلاق الألقاب المكروهة
7	ن دم	أسف
50	ن د و	دعا، صاح، تكلم
3	ن ذ ر	وقف، وعد
65	ن ذ ر	حذّر
6	ن ز غ	حضّ على الشر
3	ن س خ	ألغى، سجّل
2	ن ص ت	أصغى
12	ن ص ح	أرشد
12	ن ط ق	تكلم
1	ن ع ق	صاح
27	ن ك ر	نفى
54	ن هـ ى	منع
1	هـ ج ر	تكلّم بالهذيان
23	هـ ز ء	سخر
4	هـ ل ل	استحضر اسم الله
1	هـ و د	تاب ورجع إلى الحق
78	و ح ي	ألهم، نزّل
14	و ص ف	ابتكر، تخيّل
24	و ص ي	زكّى، نصح، أوصى وصية
1	و ض ع	نشر أنباء باطلة
126	و ع د	تعهّد لأحد بشيء
1	و ق ت	عيّن أجلاً محدداً لأحد
1	ي ء س	علم
20	ي ق ن	اقتنع، أيقن

القول، قول الله وقول الناس. أوليس الأمر المهم هو مايقول الله ومايقول الإنسان جواباً على قول الله، والمهم أيضاً هو أن الله هوالذي يقول القول وأن الإنسان يقول شيئاً بالمقابل؟ فنحن إذاً نُحال بصورة غير مباشرة إلى هذا القول الخاص الذي سيكون القراءة، **القرآن**. ومهما يكن الأسلوب الذي به نقارب الكتاب، فإننا نعود إليه مرة إضافيةأخرى.

محمد إنسان الكلمة

ثمة مقاربة أخرى للضمني في القرآن عن الكلمة تكمن في أن نتساءل عما قيل - وعما لم يُقل - عن محمد. وتفرض نفسها على وجه السرعة معاينةٌ مزدوجة.

المعاينة الأولى أن **محمداً ذو حضور كلي**. وليس ذلك لأنه هو الذي أعلن الكلمة المنزلة فحسب، بل لأنه يقوم على الغالب، داخل هذه الكلمة،بدور الناطق بلسان المتكلم: «قل...، والإيعاز (الطلب، الأمر) يُدخل باستمرار قولاً موضوعاً على لسان محمد ويتكرّر 332 مرة في القرآن.

إنه يؤدّي أيضاً دور من تتوجّه إليه الكلمةالواجب نقلها، وذلك منذ هذه البداية الموضوعة في ظلّ آية الإعلان: «إقرأ»[124]. وفي مكان آخر: «وإنه لتنزيل من رب العالمين.نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين»[125].

وهذه الوظيفة، في مناسبات كثيرة،متعيّنة. وهكذا، على سبيل المثال، في سورة **هود**: «... إنما أنت نذير والله على كل شيء وكـــــيل.»[126].وهذه الوظيفة،وظيفة نذير، تُكملها وظيفة التبشير بالنبأ العظيم:«وبالحق أنزلناه وبالحق نزل، وما أرسلناك إلا مبشراً ونذيراً.وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث

---

124) السورة96، **العلق**، آية 1-3.

125) السورة 26، **الشعراء**، آية 192-195.

126) السورة11، **هود**، آية 12. انظر أيضاً، عن محمد نذير، المصادر التالية، بين مصادر أخرى، من السور: 7، **الأعراف**، آية84، السورة15، **الحجر**، آية89، السورة22، **الحج**، آية49؛السورة 25، **الفرقان**، آية 1؛ السورة 29، **العنكبوت**، آية50؛ السورة34، **سبأ**، آية44 , 46؛ السورة35، **فاطر**، آية 23، 37؛ السورة38، **صاد**، آية 70؛ السورة46، **الأحقاف**، آية9؛السورة 51، **الذاريات**، آية 50-51؛السورة 67، **الملك**، آية26.

ونزلناه تنزيلاً.»[127]. فالإنذار والتبشير معنيان يتكرران بصور متواترة في القرآن، بالإضافةإلى بعض الأمثلة المذكورة هنا في الحاشية: وكان شوئمي قد أحصى استعمالات الأفعال في القائمة التي قدّمناها؛ إن هذين الجذرين أتاحا المجال، في المجموع، لـ128 استعمالاً بالنسبة لجذر **ب ش ر**، و130 بالنسبة لجذر **ن ذ ر**، إذا أخذنا المصادر بالحسبان إضافة إلى إستعمالات الفعلين[128].

والمعاينة الثانية أن **محمداً غير مسمّى إلا قليلاً جداً** في القرآن: إن اسمه لايتكرر إلا أربع مرات، وكل مرة في علاقة بوظيفته النبوية: محمد نبي الله[129]. «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين...»[130]، بل: «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل...»[131]،وأخيراً: «[...]وآمنوا بما نُزّل على محمد...»[132]. وثمة مرة خامسة، سيكون محمد مسمى ولكن هذه المرة باسم أحمد:

«وإذ قال عيسى ابن مريم [...]

إني رسول الله [....]

ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد...»[133].

---

127) السورة 17، **الإسراء**، آية 105 ـ106. انظر أيضاً، عن هذه الوظيفة ذاتها، وظيفة التبشير بالنبأ العظيم، متصلة أم غير متصلة بوظيفة الإنذار،الآيات التالية في السور التالية: السورة2، **البقرة**، آية119، 155، 223السورة5، **المائدة**، آية19؛ السورة7، **الأعراف**، آية 188؛ السورة9، **التوبة**، الاية 112؛السورة 10،**يونس**، آية2؛ السورة 11، **هود**، آية2؛ السورة19 ،**مريم**، آية97؛السورة22، **الحج**، آية 34، 37؛ السورة25، **الفرقان** ، آية 56؛ السورة 33، **الأحزاب**، آية45-47؛ السورة34، **سبأ**، آية28؛ السورة35، **فاطر**، آية 24؛ السورة 36، **ياسين**، آية11؛ السورة 39، **الزمر** 17-18؛ السورة 42، **الشورى**، آية 23؛السورة 48، **الفتح**، آية8؛ السورة61،**الصف**، آية 13.

128)انظر **المعجم المفهرس**، محمد فؤاد عبد الباقي، ص.119 ـ121و 691 – 693.

129) السورة48، **الفتح**، آية2.

130) السورة 33، **الأحزاب**، آية40.

131) السورة 3، **آل عمران**، آية 144.

132) السورة 47، **محمد**، آية2.

133) السورة 61، **الصف**، آية6.

سيكون الأكثر جدارة بالمديح من كل الأنبياء، كما لفت النظر إلى ذلك راغب الاصفهاني(134)، وخاتم الأنبياء، كما يشير إلى ذلك بدوي(135).

ولايقول لنا كل ماسبق شيئاً محدّداً عن الإنسان محمد، ولكنه لايصفه لنا إلا بوظائفه في خدمة التنزيل، والكلام الإلهي، وكما أنه يتدخل مع ذلك، على نحو أو على آخر، في السور، فليس ثمة أي آية تحيل إليه صراحة أو ضمناً في السور من 1 إلى 70 سوى السورة 55 الرحمن(136).

وحتى الاتهامات بالكذب(137)، وبالجنون أو السحر، هي خاصة بهذا الدور في خدمة الكلمة. ومع ذلك، إذا كانت السور الأولى لاتعلمنا شيئاً عن شخصية محمد، فإن السور الأخرى تخبرنا عن الوسط الذي كان يتحرك فيه: إن القرآن يروي لنا، في 14 مناسبة، اتهامات بالسحر(138). وينبغي لهذه الاتهامات أن توضع من جديد بين الحالات العديدة التي ذكر القرآن فيها السحر(139): السحرة شخصيات لاتُحدث الدهشة كما تشهد على ذلك بوجه خاص مداخلاتهم العديدة

134) مفردات، ص. b. 130، 19-20.

135) بدوي، ص 733، 13-15.

136) انظر عن هذه المسألة، ثبت الطبعة بلغتين، ماسون، ص 841-842 إذ أكلمها بالرجوع إلى السور التالية 12، 102، 19، 97، 31، 7، 54، 28. هذه السور السبعون تمثل 10/9 من القرآن.

137) الاتهامات بالكذب الموجهة ضد محمد متكررة: سيكون محمد عرضة لها أكثر من عشرين مرة، كما في السورة 34، سبأ، آية 43: «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قالوا ماهذا إلا رجل يريد أن يصدك عما كان يعبد آباؤكم وقالوا ماهذا إلا إفك مفترى...». انظر أيضاً السورة 3، آل عمران، آية 184؛ السورة 10، يونس، آية 41؛ السورة 16، النحل، آية 101، 113؛ السورة 22، الحج، آية 42؛ السورة 23، المؤمنون، آية 38؛ السورة، الفرقان آية 77؛ السورة 26، الشورى، آية 6؛ السورة 34، سبأ، آية 8؛ السورة 35، فاطر، آية 4، 25؛ السورة 38، ص، آية 4؛ السورة 42، الشورى، آية 24؛ السورة 56، الواقعة، آية 82؛ السورة 67، الملك، آية 9؛ السورة 68، القلم، آية 44؛ السورة 69، الحاقة، آية 49؛ السورة 84، الانشقاق، آية 22؛ السورة 96، العلق، آية 13؛. كل هذه الاتهامات تتوجه إلى محمد في دوره، دور المبشر بالكلمة

138) السورة التالية: 6، الأنعام، آية 7، 10؛ يونس، آية 2. 11؛ هود، آية 7، 15؛ الحجر، آية 15، 17؛ الإسراء، آية 47، 21؛ الأنبياء، آية 3، 25؛ الفرقان، آية 8، 34؛ سبأ، آية 43، 37؛ الصافات، آية 15، 38؛ ص، آية 4، 43؛ الزخرف، آية 30، 46؛ الأحقاف آية 7، 52؛ الطور، آية 29، 54؛ القمر، آية 2، 69؛ الحاقة، آية 42، 74، المدثر، آية 24.

139) ست وثلاثون مرة: انظر معجم الألفاظ ص 346-347.

المسرودة في السورة 26، الشعراء. إنهم يأخذون سلطتهم من الشياطين كما يبيّن ذلك راغب الاصفهاني[140]، هؤلاء الشياطين الذين يشغلون، هم أيضاً،مكاناً في القرآن ذا أهمية نسبياً، ذلك أنهم يتدخّلون في 88 مناسبة[141].

ويقابل دور الملائكة دور الشياطين، ملائكة مألوفين أيضاً ويتدخلون بقدر مايتدخل الشياطين[142].وسيكون محمد متهماً، في هذا العالم الذي يتحرك فيه الجن، بأنه **مجنون**[143] بسبب تبشيره. وثمة صفتان تنشدان على نحو أكثر صراحة أيضاً، عبر محمد، تلك الكلمة التي ينقلها: صفة كاهن في مناسبتين، وصفة شاعر:

«فذكّر فما أنت بنعمة ربك

بكاهن ولا مجنون.

أم يقولون: شاعرٌ

نتربّص به ريبَ المنون.»[144]

تلكم هي الآيات التالية التي تتكرّر في القرآن هادفة دائماً إلى أن تعيد الكلمة الإلهية التي ينقلها محمد إلى مكانها الحقيقي:

«إنه لقول رسول كريم،

وماهو بقول شاعر؛

قليلاً ماتؤمنون!

---

140) **مفردات**، ص. 231(أ، 4--9،ويستشهد، دعماً لذلك، بالآية 102 من سورة **البقرة**،2.

141) **المعجم المفهرس**، ص382-383. إلى ذلك ينبغي أن نضيف ذكر إبليس، إحدى عشرة مرة، انظر المصدر المذكور، ص134.

142) أي 88 مرة على وجه الضبط:**المعجم المفهرس**، ص674(أ ـ 676 (أ، الأغلب (73) مرة بالجمع.

143) أو قيل إن الجن تسكن نفسه.انظر السور والآيات التالية: 15،**الحجر**، آية6، 23؛ **المؤمنون**، آية 70، 34؛ **سبأ**، آية 8، 37؛ **الصافات**، آية 36، 44؛ **الدخان**، آية14 , 52؛ **الطور**، آية 29، 68،**القلم**، آية51؛ وتتدخل لفظة جنون في 39 مناسبة ولفظة مجنون إحدى عشرة مرة: **معجم المفردات**، ص.179-180.

144) سورة 52،**الطور**، آية 29.

ولابقول كاهن؛

قليلاً ماتذكّرون!

تنزيل من رب العالمين.»[145].

ومماينجم عن كل ماسبق يبيّن أهميةمحمد بوصفه إنسان الكلمة. وتحتّل هذه الكلمة مثل هذا المكان في عمله بحيث أن كل ماقيل لنا عنه،نبياً، رسولاً، منذراً،حامل النبأ العظيم، يحيلنا باستمرار إلى هذه الكلمة. إنه هو ذاته لم يُسمَّ إلا قليلاً، وفي كل مرة يسمى نبياً. وأخيراً، تحيل الاتهامات الموجهة ضده، كالكذب، والكهانة أو الشعر، والجنون والسحر في أدنى حد، إلى الكلمة أيضاً.

وإذا كان ذلك لايقول لنا شيئاً محدّداً عن محمد ، باستثناء كونه إنسان الكلمة، فالحقيقة أن الاتهامات بأنه شاعر أو كاهن تتيح لنا، على الحال السلبي، أن نفهم فهماً أفضل وضع الكلمة في السياق الذي عاش فيه محمد. كان ثمة، ولاريب، في عصر محمد، كهنة وشعراء، ذلك أن المرء لن يفهم جيداً،إذا كان الأمر غير ذلك، لماذا كان القرآن قد عُني أن يبرّئ محمداً من هذا الاتهام الممكن. يضاف إلى ذلك أن هؤلاء الكهان وهؤلاء الشعراء كانوا بالضرورة ذوي قول كان القرآن يمكنه، عند الاقتضاء، أن يلتبس به، بالنسبة للناس الذين لم يحزموا أمرهم. والكاهن، في رأي راغب الأصفهاني، هو من يخبر عن الأحداث الماضية والخفية على حال من الظن، والعرّاف هو من يخبر عن الأحداث القادمةعلى النحو نفسه[146]. والحال أن محمداً كان له قول أيضاً عن الأحداث الماضية كان الكافرون

145) انظر السورة التالية: 69، **الحاقة**، آية 40-43،واللفظة موجودة أيضاً في السورة 21، **الأنبياء**، آية 5، والسورة 37، **الصافات**، آية 36. وهناك مناسبتان أخريان علينا أن نشير إليهما: سورة 36، **ياسين**،آية 69: «وماعلمناه **الشعر**»، والسورة 26، **الشعراء**، آية 224: «والشعراء يتبعهم الغاوون».وبوسعنا أن نضيف أيضاً بعض الآيات كما في السورة83، **المطففون**،آية 13: «... قال أساطير الأولين». كذلك السورة 8 **الأنفال** آية 31 «إن هذا إلا أساطير الأولين».انظر، عن هذه الشخصيات كلها، بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، II، ص.190 ـ 193.

146) **مفردات**، ص. 400 b، 5-7.

يمكنهم أن يشبّهوه بالظن. فأن يكون هؤلاء الكهان والعرافون قد وُجدوا بعدد لايستهان به، ذلك أمر يمكن أن تتيح ا لاعتقاد به كمية الحديث الخاصةبهم[147].

وحالة الشعراء أكثر إرهافاً وعلاقات الشعر بالقرآن أفسحت المجال لمناقشات ليس هنا هو المحل للمشاركة فيها. والجذر ش ع ر، في رأي راغب الأصفهاني[148] يصبح، بعد أن استُخدم للدلالة على الوبر والشَعر، علامة معرفة دقيقة ومحدّدة، ولكن القرآن يمنحه، بالنسبة لعصره،معنى معرفة كاذبة، مستنداً إلى معنى الآية 224 من السورة 26، الشعراء: «والشعراء يتبعهم الغاوون».وربما ينبغي أن نفهم ماالشعر انطلاقاً من سورة 36، ياسين، آية 69-70 «وماعلّمناه الشعر وماينبغي له. إن هو إلا ذكر وقرآن مبين». إن الله يعارض تعليم ضرب من صناعة الكلام وتقنيته بذكر الكلمة ذات الامتياز. ألا يكمن في ذلك رفض الكلمة الدنيوية؟ وإذا كانت الحال على هذا النحو، فإن ذلك سيكون ضرباً من السمة الإضافية للتأكيد أن الكلمة في القرآن هي فعل الله بصورة أساسية، وأنهاإلهية، وأن مايرتبط بها يتدخّل دائماً في السياق الديني للتنزيل.

كنا قد قلنا إن محمداً هو إنسان الكلمة. وبدا لنا أن الأمر هو على هذا النحو، إذ يتحرك في سياق تسمه الكلمة بقوة. ولكن كل ما قيل للتو يبيّن كيف أن هذه الكلمة، كلمة محمد، معروضةبصورة ضمنية على أنها كلمة امحاء الإنسان أمام الله،وخضوع الإنسان للكلمة الإلهية، وإنها صمت الكلمة الإنسانية التدريجي أمام الكلمة المنزلة.

وسنلاحظ، من وجهة النظر هذه، ذلك العدد القليل من أسماء الأعلام، والأشخاص،والأماكن أو الأحداث، التي يتضمّنها القرآن، والخاصةبالعصر ذاته الذي كان يعيش فيه محمد، في حين أن أولئك الذين لهم علاقة بالتاريخ المقدس

---

147) انظر وانسانْك، توافق،VI، ص.70-71.

148) مفردات، ص. 268 b - 269 a.

يعودون عوداً متكرراً: مثل آدم، نوح، ابراهيم، لوط، يعقوب، يوسف، موسى،هارون، فرعون،عيسى. إلخ.

ومن المؤكد أن الإلماعات إلى حوادث معاصرة ليست مفقودة في القرآن بل هي متواترة فيه، كما تشهد على ذلك الآيات العديدة الموجّهة إلى الكافرين، الملحدين أو المحرّضين ، وجاحدين آخرين. ونجد فيه أيضاً أثر حركات مختلفة من الردّة، وجواب مواطني محمدوالأعراب عن تبشيره. ولكن علينا أن نضيف، بمعزل عن كون هذه المراجع إلماعيّة ولاتتضمن تفصيلات ظرفية محدّدة، أن هذه المراجع ذات علاقة بحدث خاص، حدث التنزيل، حدث يجعل التاريخ كما يتصوره المؤرخون[149] تاريخاً متعالياً، أكثر من كونها ذات علاقة بالحوادث التاريخيةمنظور إليها بوصفها كذلك. هكذا هي الحال في هذه الآيات التي يختلط فيها القصصي بالنبوي:

«بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون إلى أهليهم أبداً
وظننتم ظن السوء وكنتم قوماً بوراً.
سيقول المخلّفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها
ذرونا نتّبعكم...»[150].

كذلك ثمة عدد من الأسماء الجغرافية، الخاصة في القرآن بالزمن المعاصر لمحمد، ذات علاقة مباشرة بالتنزيل والشعائر التي ينقلها كالحج: هكذا الأمر بالنسبة لعرفة[151]، الصفا والمروة[152]، الكعبة[153]. والإشارات الواضحة،الخاصةبالمدينة[154] أو مكة باسم بكة[155]، ذات علاقة بالتنزيل أو الحج.

---

149) انظر، على سبيل المثال، السورة48،الفتح، آية11 - 16، واالسورة 110، النصر، اية 2.
150) السورة48، الفتح، أية 12 و 15، اللتين ينبغي وضعهما مجدداً في مجموع الآيات من 11 - 16.
151) السورة2، البقرة، آية 198.
152) السورة2، البقرة، اية158.
153) السورة 5، المائدة، أية 95 و 97.
154) السورة9، التوبة، أية 101، 120.
155) السورة 3، آل عمران، اية 96.

أضف إلى ذلك أن لدينا بعضاً من الإلماعات أكثر وضوحاً كما في السورة 63، **المنافقون**، آية 8، عن هزيمة سكان المدينة، أو في السورة 48، **الفتح**، آية 24، عن النهاية السعيدة للمسلمين في نزاع بـ«بطن مكة»، أو في السورة 3، **آل عمران**، في مجال النزاعات دائماً، آية 123، التي تبيّن أن الله فعّال خلال معركة بدر، أو في السورة 9، **التوبة**، آية 25-26، التي تشرح بالتدخل الإلهي نصر المسلمين في معركة حنين. ولكن التاريخ المعروض، هنا أيضاً، تابع للتاريخ المقدس أكثر مما هو تابع لتأريخ كتاب الحوليات أو للتاريخ بالمعنى الحديث للمصطلح.

وتبقى ثلاثة إلماعات واضحة نسبياً ترافقها أسماء أعلام معاصرة لمحمد ولا ترتدّ إلى تاريخ التنزيل، تاريخه وحده: تتناول الآيتان 1 , 2 في السورة 106، **قريشاً**، سكان قبيلة قريش، و«إيلافهم رحلة الشتاء والصيف». وتتناول السورة 111، **المسد**، موت إبي لهب، عم محمد، وموت امرأته. وأخيراً، ذُكر الابن المتبنّى لمحمد زيد في السورة 33، **الأحزاب**، آية 37، بمناسبة حادثة محدّدة جداً: طلاق امرأته زينب التي كان محمد قد كَلِف بها وإجازة الله محمداً أن يتزوجها، جراء هذا الطلاق.

وينجم، على هذا النحو، عما سبق، إذا استثنينا ذكر هذه الحالات الثلاث، أن الكلمة القرآنية كلمة تضفي القداسة، تضع الدنيوي، لا في التاريخ اليومي والحكائي للناس، ولكنها تضعه في عرض يجعل هذا التاريخ العادي متعالياً حتى تجعل منه تاريخ التدخّل الديني، كلمة تغزو كل مجالات الحياة الدنيوية لكي تضعها في المنظور المحدّد لها في التنزيل.

وسيكون إذن إنسان الكلمة، محمد، بصورة أساسية، إنساناً في خدمة التدخل الإلهي في هذا العالم. إنه ليس إطلاقاً منظّم الحاضرة الأرضية كما كانت هي الحال في الحاضرة الإغريقية، ولكنه إنسان إضفاء القداسة على الفاعلية الإنسانية، على الفاعلية «المدنية»[156]. إنه ليس فاعلاً في التاريخ، ولكنه شخصية التاريخ المقدس.

156) سيكون للحق في المجتمع الإسلامي بعد ديني مع **الشريعة**، وسيدوم ذلك طوال تاريخ البلدان الإسلامية، مع كثير أو قليل من الصرامة، كما هو الأمر، أيامنا هذه، في إيران أو السودان، في ليبيا أو مصر، بأنصبة مختلفة.

وسيبدأ التاريخ بالمعنى الحقيقي للكلمة بعد موته، باختيار خليفته،،ذلك أن محمداً، إنسان الإلهي، لم يكن بوسعه أن ينظّم الشروط، الزمنية على نحو صرف، لخلافته. ولابد مع ذلك من انتظار عمر، المنظّم العظيم لنموّ الامبراطورية الإسلامية وتوسّعها، ليحدّد على سبيل المثال،قواعد التقويم، إذ أدخل، بإلحاح من علي، نقطةانطلاق للتاريخ الإسلامي مع الهجرة، وذلك عام 39، أو 640[157] ـ التاريخ يعني بالعربي تأريخاً، تقويماً، تسلسل الأحداث تاريخياً. ولكن الزمني سيكون دائماً مدركاً بوصفه خاضعاً للديني: سيكون الخليفة أمير المؤمنين، أي قائد المؤمنين، وستقام الصلاة وراءه بوصفه الإمام. ولن تمنحه وظيفته السياسية مع ذلك، نظرياً، أي امتياز ولا حقاً على المؤمنين الآخرين الذين سيكونون خاضعين إلى واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إزاء كل إنسان، ولو أنه الخليفة.

الله و كلمة القرآن

ضمنيّ القرآن عن اللسان يمكنه أيضاً أن يكون سهل المنال علينا بفعل استفهام عن مؤلف الكلمة الإلهية، وبفعل التفكّر في أسماء الله على وجه الخصوص.

ماذا يقول القرآن عن الله؟ إذا كان السؤال موجزاً، فالجواب شاسع كما الله في القرآن. وسنقتصر على علاقة الكلمة بالله. ونذكر،لنبدأ، أن الله خلق كل شيء بالكلمة[158]،وأن هذه الكلمة الإلهية تصف أيضاً عيسى بن مريم[159]. ثم إن هذه الكلمة تفرض نفسها، كما تقول السورة،الأنعام، آية 115:

«وتمت كلمة ربك

صدقاً وعدلاً.

لامبّدل لكلماته،

وهو السميع العليم.»

---

157) ماسه، **الإسلام**، ص39.

158) كما، على سبيل المثال، في السورة2، **البقرة**، آية 117.

159) السورة 3، آل عمران، آية 39، 45، السورة 4، **النساء**، آية 171.

إنه مرسوم إلهي ثابت، وصدقُ الله في وعوده[160] وأحكام وأوامر إلهية، وتدوين إلهي لأعمال الناس[161]، فنحن نجد مجدداً باستمرار كلمة الله فاعلة. وهي الموجودة أيضاً عندما منح الله الإنسان تنزيله[162]. وعندما نقول إن الله يعلم كل شيء (**عليم**)، وإنه **الشاهد** على أعمال الناس، وإنه يرى كل شيء (**بصير**)، وإنه يسمع كل شيء (**سميع**)، وإنه (**الحق**)، وإنه (**الحكيم**)، فإننا نحال أيضاً بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الكلمة، كلمته.

ونودّ فقط أن نسترعي الانتباه هنا إلى جانب من الجوانب: الله الذي يرى ويسمع هو أيضا الذي لايخلق كل شيء فحسب، بل صراحة يمنح الإنسان السمع والبصر والفؤاد[163]، أو العينين واللسان والشفتين[164]. فثمة هنا إقامة علاقة مباشرة للملكات، التي تتدخل في الإنسان لتكوين اللسان، بالقدرة الإلهية الخلاقة. وربما يمكننا أن نرى في ذلك، كما في نهاية الفقرة السابقة، ضرباً من إضفاء القداسة على هذه الفاعلية الخاصة، فاعلية الإنسان التي هي اللغة.

وتنجم بعض الثوابت الكبرى عن التحليل الذي حاولنا إجراءه لما كان القرآن يخبرنا عن اللغة بصورة ضمنية. وبوسعنا أن نقول:

ـ إننا لاحظنا أول الأمر أن القرآن يستخدم على الأغلب، في مجال المفردات، أفعالاً تحيل إلى وقائع تمسّ المجال الألسني من قريب أو بعيد.

ـ إن مقاومة التبشير المحمدي ومعارضته يُعبَّر عنهما تعبيراً قوياً في استعمالات الأفعال؛

ـ إن التنزيل على محمد هو قول «القول» الإلهي وقول الإنسان جواباً، وإن

---

160) مثال ذلك السورة 7، **الأعراف**، آية 137.

161) مثال ذلك السورة 4، **النساء**، آية 86 إلخ.

162) مثال ذلك السورة 2، **البقرة**، آية 99: «ولقد أنزلنا إليك آيات بيّنات...».

163) انظر على سبيل المثال السور التالية: 16، **النحل**، آية 78؛ 23، **المؤمنون**، آية 78؛ 32، **السجدة**، آية 9؛ 46، **الأحقاف**، آية 26؛ 67، **الملك**، آية 23؛ 23، **الإنسان**، آية 2.

164) كما في السورة 90، **البلد**، آية 8.

هذا الجانب أساسي، وإنه موجود في الإبلاغ، القرآن، وفي الوظيفة النبوية، كما يذكره الاشتقاق من جهة أخرى، في العربي كما في الفرنسي(165).

ـ إن محمداً النبي ماثل على نحو أساسي بصفته إنسان الكلمة، أو أنه ذو علاقة بالكلمة، وإن ذلك يقوم بالنسبة له مقام الهوية والاسم؛

ـ إن الكلمة القرآنية تتميز من الكلمة الدنيوية التي ينبغي ألا تختلط بها والكلمة الإنسانية تمّحي، بالقرآن، أمام الكلمة الإلهية؛

ـ وذلك لأن لسان الإنسان متحدّر من كلمة الله الخلاقة وينبغي لها أن تكون في خدمتها.

القرآن واللسان: القرآن بصفته كتاباً شعائرياً

(أو استخدام شعائري للكلمة المقدسة)

رأينا كل أهمية اللغة واللسان في القرآن، سواء قيل ذلك صراحة أو عُبّر عنه ضمناً. ورأينا كيف أن القرآن، الإعلان والتبشير، هو القول ذو الامتياز، قول الله والإنسان. ولا نودّ أن ننهي هذا الفصل دون أن نبيّن أن ذلك ليس مجرد تأكيد مجرّد، بل يتطابق أيضاً مع ممارسة المسلمين. ونودّ، لنفعل ذلك، أن نبرز عدداً معيّناً من خصائص القرآن التي تتيح لنا اعتباره الكتاب الشعائري للإسلام.

والقرآن غير شبيه بأي كتاب مقدّس من كتب الموروث اليهودي المسيحي: فنحن لا نجد فيه القصص التاريخية الطويلة المؤلّفة والمنظّمة التي تغطّي مرحلة بكاملها، والسورة الطويلة 12 تكوّن استثناء بارزاً مع قصّة يوسف. ولا نجد فيه أيضاً ضروباً طويلة من السرد الحقوقي، التي يقدمها لنا كتاب ككتاب اللاويين: فالأوامر التشريعية التي يحتويها القرآن معروضة بأسلوب أكثر حياة بكثير وأقلّ تزمتاً، مع شاغل الاستجابة لأوضاع خاصة ومتتالية بدلاً من معالجة مسألة وفق مخطط موضوع مسبقاً. وليس ثمة كذلك أبداً عروض للأسفار الجامعة والأمثال كما في الأمثال أو السفر الجامع.

165e) اللفظة الفرنسية Prophète آتية من الإغريقي Prophétés، بواسطة اللاتيني Propheta: تعني اللفظة الإغريقية من يفسّر كلام كاهنة الوحي، وبالتالي من يعلن المستقبل.

والقرآن ذكر بالحري ـ ذكر الله وعظمته[166]، ذكر الدار الآخرة، والمكافآت والعقوبات، ذكر متكرّر لشخصيات مختلفة وأحداث من تاريخ الناس. إنه أيضاً تبشير[167] يتوجّه فيه الله باستمرار إلى الناس ليهديهم، ويساعدهم، ويشجّعهم أو يهدّدهم؛ وهذا التبشير تعليم، نبأ عظيم، ولكنه هو أيضاً إنذار وتذكير.

وليس القرآن نصاً متتالياً ينبغي قراءته، ولكنه نص يُصلّى[168]. وتتيح لنا سمات شتّى للقرآن أن نعتبره وكأنه نصّ شعائري، إذا كان بمقدورنا أن نجرؤ على طرح هذه الصفة.

وثمة مسألة أولى ينبغي أن نلفت النظر إليها في هذا الاتجاه هي الأسلوب الأدبي للتكرار: يعود القرآن، شأنه شأن كل كلام حيّ، عدةمرات إلى التأكيدات نفسها، والأحداث ذاتها، والشخصيات عينها، ويكرّر عدةآيات. إنه تكرار ذوعلاقة ولاريب بالشاغل البيداغوجي،ولكن على وفاق تام مع ممارسة شعائرية[169]. وهذا التكرار يتّخذ في بعض الأحيان شكلاً منظّماً ومؤلفاً، بعناية. هكذا تكرار بداية السورة، البداية نفسها، كما في السورة 81، **التكوير**، التي تبدأ آياتها من 1-13 بـ **إذا**، «عندما»[170].

ويتّخذ التكرار، في حالات أخرى، شكل لازمة، شكل قول يتكرّر، كالآية التالية:

---

166) اسم الله يتكرّر في القرآن 2700 مرة. ويتّخذ هذا العدد كل أهمية عندما نقارنه بالعددالكلي لآيات القرآن: 6211.

167) انظر، على سبيل المثال، بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، II، ص.210-212، عن القرآن بوصفه تبشيراً.

168) «[**الله**]**لا إله إلا هو**» [الله] لا إله غيره)،عبارة تتكرّر عدداً كبيراً من المرات، ولاسيما في السور المكية.

169) فلنفكر على سبيل المثال بالابتهالات التي تُستعادبصورةغير محدودة في الشعائر المسيحيةالشرقية.

170) في السورة 82، **الانفطار**، تبدأ الآيات الأربع الأولى بـ **إذا** نفسها. انظر أيضا التوازي في بناء الآيات 1-7 من السورة 91،**الشمس**. أو انظر أيضاً السورة 30،**الروم**، الآيات20-25 التي تبدأ جميعها بـ«**ومن آياته**»؛ أو انظر البداية المماثلة،في السورة 27،**النمل**، للآيات 60، 61، 62، 63، 64، التي سنجدها في الحاشية (172)،وثمة أمثلة كثيرة أخرى سيكون طويلاً جداً أمر تعدادها».

«ولقد يسّرنا القرآن

للذكر

فهل من مدّكر؟»

التي تعود أربع مرات في السورة 54، **القمر**[171]. ونجد على النحو نفسه أقوالاً تتكرر خمس مرات، عشر بل ثلاثين مرة، كما في السورة المدينية **الرحمن**، المقطّعة على نحو تفريعي تقريباً بهذه الكلمات: «فبأي آلاء ربكما تكذّبان؟»[172]. وتندرج كل هذه الأمثلة، وكثير غيرها،اندراجاً كاملاً في إطار تلاوة طقسية، في إطار عمل من النموذج الشعائري[173].

وكنا قد قلنا إن كثيراً من أقوال القرآن تصلح للتلاوة. ودرسنا آنفاً المعنى الصريح، في القرآن، لمفاهيم ذات علاقة بالتلاوة، متحدّرات من جذور **ق ر أ**، **ت ل و**، **ر ت ل**[174]. وسنكتفي هنا بأن نستشهد بتوصية من القرآن صريحة على نحو خاص عن هذه المسألة، تؤكد مظهره الشعائري. وهكذا جاء في القرآن، في سياق الحضّ على الصلاة، مع اللجوء إلى التكرار، تكرار ذي لازمة، لدعوة هي «هدف» هذا المقطع:

171) الآيات 17 , 22 , 32 , 40.

172) السورة 55، **الرحمن**. انظر أيضاً السورة 26، **الشعراء**: «وما أسألكم عليه من أجر إن أجري إلا على رب العالمين»، إلى الآيات 109، 127، 145 , 164، 170؛ أو في السورة 77، بمناسبتين:«ويل يومئذ للمكذّبين»، إلى الآيات 15 , 19 , 24 , 26 , 34 , 37 , 40 , 45 , 47 , 49.وبوسعنا أن نطيل القائمة بصورة غير محددة،على سبيل المثال، بالسورة 7، **الأعراف**، آية 59 , 65 , 73 , 85، أو كذلك السورة 27، **النمل**، آية 60 , 61 , 62 , 63 , 64، هذه السورة التي ذكرناها آنفاً في الحاشية170 من أجل وحدةالهجوم على لمشركين،

173) سيكون مفيداً أن يكون بمقدور المرء، انطلاقاً من دراسة مفصّلة،أن يحدّد مكان أسلوب التكرار في هذا النص المقدّس، وأشكاله ووظائفه.

174) انظر ص.23–27 فيما سبق.

«إن ربك يعلم

أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه

وطائفة من الذين معك

ـ والله يقدّر الليل والنهار.

علم أن لن تحصوه فتاب عليكم.

فاقرأوا ماتيسّر من القرآن.

ـ علم أن سيكون منكم مرضى.

وآخرون يضربون في الأرض.

يبتغون من فضل الله.

وآخرون يقاتلون في سبيل الله.

فاقرأوا ماتيسّر منه

وأقيموا الصلاة...»[175].

فثمة هنا، في نهاية السورة،صدى لما كان موصىً به في بدايتها:

«يا أيها المزّمل!

قم الليل إلا قليلاً،

نصفه

أو انقص منه قليلاً

أو زد عليه

ورتّل القرآن ترتيلاً» آية 1-4.

---

175) السورة 73، المزمل،آية 20.

وإذ دفع بلاشير تحليله إلى حدّ بعيد جداً، فإنه يتكلّم على تلاوة مشتركة لمقاطع من القرآن: «لابدّ، كما يبدو، لجزء من هذا التنزيل أن يكون قد استُخدم، في وقت مبكر جداً مع ذلك، في **التلاوة المشتركة**. ونحن في أكمل الارتياب الخاص بالنحو الذي تلا المؤمنون عليه هذه النصوص. وربما كان الأمر أمر إنشاد[176].

ومهما يكن من أمر، بوسعنا أن نعتبر أن هذه التلاوة كانت ذات تأثير كبير على من كان يسمعها. وظروف هداية عمر، خليفة المستقبل، يمكنها، بصدد هذه المسألة، أن تُذكر. يُقال إن هذه الشخصية، المعادية بعنف للدين الجديد في بداية الأمر، عمر، دخل يوماً من الأيام بيت أخته المهتدية سابقاً، التي كانت عندئذ، برفقة زوجها، **تتلو بصوت عال** جزءاً من القرآن. وكان ذلك، بالنسبة لعمر، شعاع النور. وإذ أثاره جمال بعض الجمل التي سمعها، فإنه طلب إعادة المقطع كله فانفعل انفعالاً قوياً حتى انهمرت دموعه»[177]. ويروي البخاري مع ذلك في اتجاه هذه التلاوة العامة دائماً، **حديثاً** يصرّح فيه محمد أنه يحبّ سماع شخص آخر يقرأ القرآن[178].

وليس هدفنا من كل ذلك أن نصف على نحو واضح كيف كان القران يُتلى في زمن محمد، بل هدفنا أن نلفت النظر إلى الخصائص والجوانب التي تجعل منه نصاً ملائماً على وجه الخصوص لتلاوة من النموذج الشعائري.

وثمة ملاحظتان أخيرتان لنتابع في الاتجاه نفسه. الأولى من النسق الأسلوبي وخاصة بـ **السجع** (النثر المقفّى) الذي لن نتوسّع فيه، ذلك أنه كان قد دُرِسَ دراسة كافية: فلنقتصر على أن نقول إن **السجع** يساعد مساعدة رائعة في إمكان

---

176) ثمة هنا ملاحظة تستند إلى مقاطع من البخاري (VI، ص 235، 15-236، 3؛ ص240، 11 , 241-6، تطابق ترجمة ماسه هودا، III، ص.533-534 ثم ص. 538-539) لاعتبار التلاوة المرتّلة معاصرة لمحمد

177) بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، II، ص232-233، الذي يحيل إلى كايتاني، Annali، ص285.

178) بخاري، **صحيح**، VI، ص241، 11-14؛ ترجمة هودا، III، ص540: (من يحب سماع القرآن يتلوه شخص آخر). «يروي عبد الله أن النبي قال له: إقرأ عليّ القرآن ـ أقرأ عليك القرآن؟ أجابه، ولكنه إنما كان قد نُزّل عليك. بالتأكيد أجاب النبي، ولكنني أحبّ أن أسمعه من غيري».

استخدام القرآن استخداماً شعائرياً. والملاحظةالثانية سنقدمها خلاصة لهذا الفصل، إذ نذكّر بآيات التسبيح الإلهي الغزير في القرآن الكريم[179]، ونذكّر بأمر مفاده أن لفظة **سبحان** محمولة على الله[180] على صورة صلاة تمجيد. إن النص نفسه هو إذن كلام شعائري.

وليس ثمة شيء كان يمكنه أن يلفت الانتباه إلى أهمية اللسان في القرآن أفضل من هذه الإضاءة الشعائرية. وقبل أن نقارب المسألة التالية من هذا التفكّر، مسألة ستنصبّ على «قول» آخر مرتبط بمحمد والقرآن، **الحديث**، بوسعنا أن نحاول رؤية ماتتيحه لنا عروضنا السابقة أن نجيب عن السؤال الذي كنا قد طرحناه في بداية هذا الفصل[181]: لماذا لايمكننا أن نجهل القرآن في دراسة تاريخ اللسان العربي السابق عليه؟ ربما يمكننا أن نتبين سببين يبرزان. الأول أن اللسان العربي مع القرآن أصبح لسان الله وسيكون له، بفعل ذلك، ميل إلى أن يحجب أو يدين كل «قول» ليس إلهياً. وبالنظر إلى أن الظروف اللاحقة شهدت استيلاء العرب المسلمين على السلطة، استيلاء تلته فتوحات إقليمية، فإن الحيّز الذي كان ممكناً أن تتحرّك فيه وتنمو المؤلفات الأدبية العربية السابقة على القرآن تقلّص تدريجياً لمصلحة نشر الإسلام الفاتح.

ويمضي ماقلناه عن العلاقات بين الكتابة والمشافهة وغلبة المشافهة في الاتجاه نفسه أيضاً. وأياً كان حال المكتوب وحال اللسان العربي قبل الإسلام، فإن ثمةنصاً واحداً، بعدمجيء محمد ونزول القرآن الذي يبشر به، سيكون من الآن فصاعداً ذا الأهمية وينبغي إعلانه. ولن يكون المكتوب سوى حامل هذا التبشير: إنه لن يكون سوى علامات مدوّنة صائرة إلى أن تساعد «القارئ» لا أن تعلمه أي شيء كان.

---

179) انظر على سبيل المثال تلك الآيات التي تسبّح السماوات والأرض فيهاالله،كما في السورة 17، **الإسراء**،آية 44؛ السورة 24، **النور**،آية41؛ السورة 57، **الحديد**،آية 1؛ السورة 59، **الحشر**، آية 1 , 24؛ السورة 61، **الصّف**، أية 1؛ السورة 62، **الجمعة**،آية1؛ السورة64، **التغابن**، آية1.

180) **المعجم المفهرس**، ص339b -340a.

181) انظر ص.27 في هذا الكتاب.

ويرى المرء بصعوبة، في هذه الشروط،كيف كان المتّحد يمكنه أن يُعنى بكتابات أخرى إذا صودف أنها كانت موجودة. والحيّز الديني والأدبي كله، هنا أيضاً، يشغله القرآن بالتدريج، وينبغي انتظار اهتمامات أخرى حتى يمكن أن تنبعث مجدّداً آثار الفاعلية الأدبيةوالشعرية السابقة.

ثالثاً ـ العربي ، لسان الحديث

الحديث، بعد القرآن. هو الذي يجعلنا نعود في الزمن إلى أبعد، بحثاً عن السياق الذي صاغ شيئاً فشيئاً إشكالية الدراسات الألسنية العربية. ونحن سنتساءل إذن على التوالي عمّا يقوله لنا **الحديث** عن اللسان وماتعلق به. ثم سنحاول، كما فعلنا بالنسبة للقرآن، أن نستخلص التصوّر الضمني للسان الذي يحتويه الحديث.

ولكن لنبيّنْ أول الأمر ماليس سوى مجرد توافق. فكما أن لفظة **قرآن**، القرآن، تكريس للمصطلح الذي يدلّ على القراءة، كذلك لفظة **حديث**، إنها مقتبسة هي أيضاً من المعجم النوعي للسان. والواقع أن راغب الأصفهاني ينتقل، في الشرح الذي قدّمه للفظة[182]، بعد أن لاحظ وشرح استعمال الجذر حيث لفظة **حدوث** تعني ظهور الشيء بعد أن كان غير موجود، وذلك على نحو عرضي وجوهري على حدّ سواء،وحيث لفظة **إحداث** تعني خلقه، أقول ينتقل راغب إلى المعنى اللغوي للفظة: «كل كلام يبلغ الإنسان من جهة السمع أو الوحي في يقظته أو منامه يُقال له **حديث**»[183]. ويسوّغ هذا المعنى باستشهاد من القرآن: «وإذا أسرّ النبيّ إلى بعض أزواجه **حديثاً** [...]»[184]، أو عندما تعني اللفظة بالجمع لغزاً، قصة غامضة، فإن يوسف هو الذي يتكلّم عندئذ: «ربِّ قد أتيتني من الملك وعلّمتني من تأويل الأحاديث»[185]. ويمكننا أن نشير إلى أن اللفظة بالجمع يمكنها أيضاً أن تعني

182) **مفردات**، ص108b-109b.
183) **مفردات**، ص109 , 10-12.
184) السورة 66،**التحريم**، آية 3.
185) السورة 12، **يوسف**،آية 101.

أسطورة، وذلك مايبرز من التعبير «**جعلناهم أحاديث**»[186]. ولنلاحظ أخيراً، مع راغب الأصفهاني، ذلك المعنى الخاص الذي يمكن أن تأخذه لفظة **حديث** على لسان الله: إنها تدلّ على القرآن نفسه: «سمّى تعالى كتابه **حديثاً** عندما قال: «فليأتوا بـ **حديث** مثله إن كانوا صادقين»،أو عندما يعلن الله: «أفمن هذا **الحديث** تعجبون؟»[187].

ويبقينا هذا التماهي الأخير في استطالة الملاحظات الواردة في الصفحات السابقة. ذلك أن المحدّثين والمتّحد الإسلامي لم يختاروا دون ريب بالمصادفة لفظةحديث للدلالة على الأحاديث التي «تروي **أفعال** النبيّ و**كلامه**، أو **موافقته** الضمنية على الكلام أو الأفعال التي تجري في حضوره»[188]. إنهم أخذوا لفظةمستعملة نسبياً في القرآن[189]، ولها في بعض الحالات، وقد قلنا ذلك للتوّ، قيمة دينية.

وأدب **الحديث** واسع، وغير مطروح هنا أن نستعرضه أو نحلّله، بل أن نسترعي الانتباه إلى بعض السمات ذات الدلالة منه، سمات يمكنهاأن تجعلنا نتقدم في بحثنا في اللسان العربي.ونحن سنوجه انتباهنا بالحري إلى البخاري، أكبر مؤلفي مجموعات الأحاديث، المرجع الأول،وذلك كلما بحثنا عن سندٍ لكلامنا أوعن توضيحه بالمثال[190].

186) السورة 23، **المؤمنون**، آية 44: «ثم أرسلنا رسلنا تترا. كلما جاء أمةً رسولها كذّبوه فأتبعنا بعضهم بعضاً، وجعلناهم أحاديث . فبعداً لقوم لايؤمنون». انظر أيضاً، في الاتجاه نفسه، سورة **سبأ** 34، آية 19.

187) **مفردات**، ص.109ll، 16–18، والآيات المذكورة مستمدّة على التوالي من السورة 52، **الطور**، آية 34 ومن السورة 53، **النجم**، آية 59.

188) ج. روبنسون «**حديث**» في **الموسوعةالإسلامية**، الطبعة الثانية، III، ص24b. وكما يضيف روبنسون: «يعتبر الحديث ذلك السلطان الذي يأتي مباشرة بعد **القرآن**، ولكن هذا التصور لم يكن إلا نتيجة سيرورة طويلة».

189) **المعجم المفهرس** يعطي 28 استعمالاً للمصدر.

190) من المفيد أن نلاحظ أن المؤلفين الستة المراجع، الذين يعتبرهم معظم المسلمين نماذج، عاشوا على نحو أساسي في القرنين الثاني والثالث الهجريين/التاسع الميلادي: فالبخاري (194/810-256/870)؛ مسلم (202/817-261/875)؛ أبو داوود (202/817ـ275/888)؛ الترمذي (210/825-279/892)؛ النسائي (215/830-303/915)؛ وابن ماجا (209/824-273-886). ولنذكّر أن البخاري ليس الأقدم فحسب، ولكنه أيضاً مَنْ لمجموعته النفوذالأكبر. وهكذا ففي توصيف الصحة في الأحاديث أو قابلية التصديق إلى **صحيح**، **حسن**،**ضعيف**، **سقيم**، تتفرع فئة **الصحيح** بدورها إلى سبع درجات: 1ـ الأحاديث التي أخذها البخاري ومسلم بالاعتبار؛ 2ـ الأحاديث التي أخذها البخاري وحده بالاعتبار؛ 3ـ الأحاديث التي أخذها مسلم وحده بالاعتبار؛ 4ـ الأحاديث التي ليست ـ **يتبع** ـ واردة لدي

مايقوله الحديث قولاً صريحاً عن اللغة

نطرح السؤال التالي أول الأمر، وذلك ذوعلاقة باللسان وينقل الوقائع الألسنية،ماذا يقول الحديث عن ذاته وعن تعليمه؟ إن البخاري يخبرنا عن هاتين المسألتين في بداية فصله الأول عن العلم، **كتاب العلم**.

أولاً، إن مفردات **الإسناد** ذاتها عرضةللتساؤلات،بمعزل عن مشكل الصحة النوعي **للإسناد** تبعاًلقيمةالشخصيات التي تؤلّفه: ما الرأي في الأفعال المختلفة التي يُدخلها الرواة؟ إن الباب الرابع، **باب قول المحدّث**، يعالج «اللفظة التي يستخدمها المحدّث:

باب

«قول المحدّث: حدّثنا أو أخبرنا أوأنبأنا، وقال الحميدي:كان عند ابن عُيَيْنَةَ حدّثنا وأخبرنا وأنبأنا وسمعت واحداً، وقال ابن مسْعود: حدّثنا رسول الله صلّى الله عليه وسلم،وهوالصادق المصدوق، وقال شقيق: عن عبد الله سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم كلمة، وقال حُذَيْفة: حدّثنا رسول الله صلّى الله عليه وسلم حديثين، وقال أبو العالية: عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه، وقال أنس: عن النبي صلّى الله عليه وسلم يرويه عن ربه عز وجل،وقال أبو هريرة: عن النبي صلى الله عليه وسلم يرويه عن ربكم عز وجل.»[191]

وينبغي لنا أن نلفت النظر إلى أهمية التكافؤ القائم هنا بين الأفعال **حدّث**، **أخبر**، **أنبأ**، **روى**، والقائم بصورة ضمنية مع الفعل **قال**، وهي أفعال تحيل جميعها إلى الكلام المنطوق.وكان ممكناً أن نتوقّع أن نرى فعلاً مفضلاً أو آخر، إما **قال** بفعل استعماله الأكثر تواتراً، أو **حدّث** الذي يحيل إلى تسميةذلك صراحة، فإن الأمر

البخاري ولا لدى مسلم،ولكنها تحقق **الشروط** المطلوبة؛ 5ـالأحاديث التي لا تحقق شروط البخاري؛ 6ـ الأحاديث التي لاتحقق شروط مسلم؛ 7ـ الأحاديث **الصحيحة** في رأي أشخاص آخرين يعتبرون حجة في هذا الميدان.

191) **صحيح**، I، ص23، 11-17، ترجمة مارْسه هودا، I،ص. 34، فصل4.

الأساسي، ولاريب،لايكمن في استعمال مفضّل لهذا الفعل أو ذاك، بل في استعمال فئة من الأفعال، أفعال ذات علاقة بـ **فعل أو كلمة يروِيان بالكلام**. ولكن هناك تكافؤاً آخر يتدخّل بين هذه الأفعال والفعل **سمع**. فالإرسال والاستقبال يكوّنان على هذا النحو واقعاً واحداً ووحيداً ويمكنهما، كلاهما، دون تمييز، أن يمنحا **الحديث** قيمته. ونجد هنا شاغل الأمانة للحديث وللسلطان. ولا يكفي أن نقول شيئاً، بل ينبغي أن يكون هذا القول قد استُقبل استقبالاً صحيحاً،وسينجم عن ذلك ملاحظة من ملاحظات المحدّثين عن الطرائق المختلفة الجائزة لاستقبال **الحديث** (**تحمّل الحديث**)، طرائق نصنّفها على النحو التالي:

ـ **السمع**: إنها الطريقة المفضّلة،عندما يجمع الطالب ماينقله بدوره من فم الشيخ، فمه ذاته؛

ـ **القراءة على الشيخ**، مع كتاب أو بدونه، فالشيخ صاغٍ، مع كتاب أو بدونه، هو أيضاً؛

ـ **الإجازة**، التي بها يجيز شيخ نقل **حديث** أو عدة **أحاديث** تفصيلها يمكنه ألا يكون موضّحاً؛

ـ **المناولة**، حيث الشيخ يناول الطالب نسخة أو المخطوطة الأصلية من مجموعةأحاديثه أو من مجموعات كانت قد نُقلت إليه؛

ـ **الكتابة أو المكاتبة**: يحضّر الشيخ بذاته أو بواسطة شخص آخر نسخة من مجموعته أو من مجموعات كانت قد نُقلت إليه؛

ـ يعطي الشيخ كتاباً له الحق في نقله أوالطلب من شخص آخر أن ينقله؛

ـ **الوصية**: ينقل الشيخ بوصيّة، قبل موته أو خلال سفر، حق نقل مؤلفاته؛

ـ **الوجادة**: من يجد مجموعة مكتوبة بخطّ شيخ يمكنه أن ينقلها إذا شرح كيف وجدها[192].

192) انظر، عن هذا التصنيف، ف. سيزجان، G.A.S.I، ص.58ـ 60؛ أو ج. روبسون،الموسوعة الإسلامية، الطبعة الثانية. III، ص.28b).

وضبط هذا التصنيف والتمييزات التي يُدخلها يمنحان النقل الشفهي الامتياز، نقلاً شفهياً، هو الأوثق بوصفه موضوعاً في الطليعة. وذلك أمر لايثير الدهشةمن حيث أن الحديث هو، بصورة أساسية، قول يحيل إلى حُجّة: ولا شيء يحلّ محل سماع المرء هذه الحجّة تنطق بهذا القول ذاته. ومايصحّ على كل لفظة من الألفاظ يصحّ أيضاً على المجموعة.

ولكن ماهو مفيد جداً ويخبرنا عن طرائق التعليم في القرن IX/III، هو ماله علاقة بـ **القراءة على شيخ**: والبخاري واضح في هذه المسألة التي ينذر لهاالعرض التالي:

باب

ماجاء في العلم، وقوله تعالى: (وقلْ ربّ زدني علماً) «القراءة والعرض على المحدّث،ورأى الحسن[البصري] (مات 728/110) والثوْريّ (مات 778/161) ومالك (مات 795/179) القراءة جائزة، واحتجّ بعضهم في القراءة على العالم بحديث ضمام بن ثعلبة قال للنبي صلى الله عليه وسلم: آلله أمرك أن نصلّي الصَلوات؟ قال: نعم، قال: فهذه قراءة على النبي صلّى الله عليه وسلم، أخبر ضمامٌ قومه بذلك، فأجازوه، واحتج مالك بالصكّ يُقرأ على القوم، فَيقولون: أشْهدَنا فلان، ويُقرأ ذلك قراءة عليهم،ويُقرأ على المقرىء فيقول القارئ: أقرأني فلان. حدثنا محمد بن سلام حدّثنا محمد بن الحسن الواسطي عن عوف عن الحسن قال: لا بأس بالقراءة على العالم، وأخبرنا محمد بن يوسف الفرَبْريّ وحدّثنا محمد بن اسماعيل البخاري قال: حدّثنا عُبَيْد اللهَ بن موسى عن سفيان قال: إذا قُرىء على المحدّث فلا بأس أن يقول: حدّثني، قال: وسمعت أبا عاصم يقول عن مالك وسفيان: القراءة على العالم وقراءته سواء.»[193]

193) صحيح، I، ص.24، 6ـ15، ترجمة مارسه هودا، I. ص35، فصل.6.

فالنقل بالسمع ممكن على هذا النحو بأسلوبين: إما أن يسمع المرء نفسه **حديث** شيخ وإما أن يُسمِع المرء هذا **الحديث** لشيخ، إنه سماع سلبي وإيجابي نقول. وفي ذلك يكمن ضربٌ من التوسيع الكبير لمجال السمع الذي يؤكد ما كنا قد قلناه قبل قليل عن التداخل الوثيق بين الإرسال والاستقبال[194] اللذين لايكوّنان سوى واقع واحدوحيد: وذلك هو من الصحةبحيث أن كل لفظة من اللفظتين يمكنها أن تحل محل الأخرى. فكلام **الحديث** يتبادله على هذا النحو الشيخ والتلميذ، وليس التعليم هبةمن المعلم إلى تلميذه فحسب، ولكنه هو أيضاً اختبار وتحقيق: وتصبح الكلمة **محلّ التبادل.**

وثمة ملاحظة أخرى عن **تحمّل الحديث** ستُعنى بمجموع الطرائق التي ذكرناها: طرائق تلفت الانتباه كلها إلى سمة الحجّة في هذا النقل: إذا باشر التلميذ يعلّم، فذلك لأنه تلقّى سلطة حُجّة، مُجازة هي ذاتها، بصورة ممكنة مختلفة. إنه إلحاح على الحجة التي تميّز كل صورة من صور التعليم الشفهي، إلى حدّ مفاده أن الواجب يقضي بصورة مطلقة أن يكون بالوسع أن تُشرح الصلة بالحجّة عندما يحدث نقل المعرفة بغير الطريقة الشفهية، بواسطةمجموعة مكتوبة على سبيل المثال، كـ الكتابة، الوصية أو الوِجادة: فليس للمكتوب قيمة إذا تُرك لذاته، دون إرجاع صريح إلى مؤلفه. ونحن نظلّ تماماً في منظور يسوده تفوّق التعليم الشفهي ودليل الحجّة.

ويتكلّم لنا الحديث هنا وهناك، إضافة إلى ما يعلّمنا عن نفسه، وطبيعة كلامه، وقيمته، وتعليمه، ونقله،على اللسان والألفاظ ذات العلاقة به. ونقول، لكي نبدأ، يتكلّم على ألفاظ اللغة وألفاظ اللسان. وأول هاتين اللفظتين، **اللغة**، غير الماثلة في القرآن، لم يتبيّنها ونسْنك[195] إلا في ثلاث فقرات من مجموعات **الأحاديث** : **اللغة** مرادف اللسان المحكيّ وتُستعمل بدلاً من **اللسان**[196].

---

194) انظر ما مرّ ذكره، ص. 80.

195) وينسنك، **توافق**، VI، ص130b. النصوص هي لابن حنبل، وأبو داوود، و الداريمي.

196) كما هو الأمر عندما قيل في **مسند** ابن حنبل، V، ص. 158: «إنه لايرسل النبيّ إلا بلغة قومه».

ويتكرّر **اللسان**، على العكس، كما في القرآن، عدداً معيّناً من المرات في المجموعات. ويعني، في معظم الحالات، عضو الكلام، كما هو الأمر عندما صُرّح أن الكلام (**المنطق**) **زنا اللسان**[197] إذا كان النظر زنا العين، أو أن المؤمن أيضاً يشنّ الحرب المقدّسة بسيفه ولسانه[198]. ولكن **الأحاديث** تستعمل، في قليل من الأحيان مع ذلك، لفظة **لسان** بمعنى اللسان المحكيّ. هدفها من وراء ذلك، تارة، أنّ تسوّغ حق الشعوب في استعمال لسانها الخاص، كما هو الأمر عندما وُضّح أن الطلاق يتمّ باللسان القومي[199]، أو عندما أدان النبيّ خالداً لأنه قتل مغلوبين كانوا يلفظون لفظاً سيئاً، بوصفهم أعاجم، صيغة **أسلمنا**؛ ويضيف الحديث عندئذ: «إن الله يعلم الألسنة كلها[200]. ولكن الهدف من جهة أخرى هو أيضاً، إضافة إلى هذا التسويغ لتنوّع الألسنة، أن تُعلن حقوق لسان **قريش**. وإليكم هذا الحديث المعروف جداً:

باب

«نزل القرآن بلسان قريش والعرب، قرآناً عربياً بلسان عربي مبين.

حدّثنا أبو اليمان، حدّثنا شعيب عن الزُهْري وأخبرني أنس بن مالك، قال: فأمر عثمان زيد بن ثابت، وسعيد بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام، أن ينسخوها في المصاحف، وقال لهم: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربيّة من عربية القرآن، فاكتبوها بلسان قريش، فإن القرآن أُنزل بلسانهم، ففعلوا.»[201]

---

197) بخاري، **صحيح**، **كتاب الاستئذان**، فصل 12، VIII، ص.67، 1-7، ترجمة مارسه هودا، IV، ص219-220.

198) ابن حنبل، **مسند**، VI، ص387؛ انظر أيضاً مسلماً، **صحيح**، **كتاب الإيمان**، **حديث** 80.

199) بخاري، **صحيح**، VII، ص.58، 20؛ ترجمة مارسه هودا، III، ص.615، 26-27: **«وطلاق كل قوم بلسانهم»**.

200) بخاري، **صحيح**، IV، ص.122، 18-20، ترجمة مارسه هودا، III، ص.414، (فصل 11): **«إن الله يعلم الألسنة كلها»**.

201) بخاري، **صحيح**، IV، ص219، 6-11، ترجمة مارسه هودا، II، ص539 (فصل 3).

إنه تثمين أكثر قوة بمقدار مايستند إلى سلطان القرآن، لأن المسألة المطروحة كانت مسألة تدوينه وكتابته.

وسيشغل الجذر **ك ل م** مكاناً أكثر أهمية في **الحديث**، إما أن يكون فعلاً بالشكل الثاني أوالخامس، وإما بالشكلين المصدريين **كلمة** و**كلام**.

إن **الكلمة** هي الكلمة التي يقولها النبيّ، وكلمة المؤمن الناطق بصيغة «**لا إله إلا الله**». إنها الكلمة الإلهية كما في القرآن. أما **الكلام**، فيمكنه أن يكون له أيضاًمعنى الكلام الإلهي، ولكن له على وجه الخصوص،وهذا هو ما يعنينا هنا أكثر مايعنينا، استعمالاً يتكرّر غالباً في **الحديث**، في التعابير التالية: **باب كلام...**، **باب الكلام في ...**، **باب ماجاء في الكلام**، إلخ. وتمضي كثير من هذه الفصول في اتجاه ضرب من التقنين وتقعيد الكلام أو تنظيمه. ومن المؤكد أن هذا أمر كان موجوداً من قبل في القرآن حيث كنا قد بيّنا الاستعمالات الكبيرة العدد ـ332 ـ لفعل الأمر قلْ. وفي حين أن النص في القرآن يعبّر عن الأمر الإلهي، ثمة مع ذلك، في **الحديث**، ضرب من التراجع بالنسبة للكلام بحيث يُستطاع تنظيم أشكاله المختلفة وفق الظروف. وبوسع المرء أن يقول إن أحد جوانب **الحديث** هووضع الكلام حسب الأصول وتنظيمه.

ومثل هذا التوجّه،وهذا التثمين للكلام، ينفذان بصورة طبيعيةجداً إلى ما يقوله لنا الحديث التالي:

> «**باب حفظ اللسان**.حدّثني عبدالعزيز بن عبد الله،حدّثنا ابراهيم بن سعد،عن ابن شهاب،عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمتْ [...]أبو هريرة سمع رسول الله يقول: إن العبد ليتكلّم بالكلمة مايتبين فيها يَزِلّ بها في النار أبعد مما بين المشرق والمغرب. وعن أبي هريرة

دائماً، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن العبد ليتكلم بكلمة من رضوان الله لايلقي لها بالاً، يرفع الله بها درجات، وإن العبد ليتكلّم بالكلمة من سخَط الله لايُلقي لها بالاً، يهوي بها في جهنم.»(202)

وتكتسب الكلمة على هذا النحو وضع عمل، بل **عمل ذي امتياز**، لأن الإنسان سيكون في هذا **الحديث**،وفق كلماته، محكوماً عليه بأنه يستحق الجنة أو النار. وهكذا يتكرّس اتجاه يمنح الكلمة امتيازاً ويستمدّ مصدره من القرآن. ولن يكفّ عن النموّ بالتالي.

وعلينا مع ذلك أن نتذكّر أن المسألة ليست مسألة أي كلمة، بل الكلمة المطابقة للكلمة الإلهية. ويؤكد **الحديث** ذلك بقوة. وفي الحالة التي لانعيره اهتماماً كافياً،ثمة **حديث** قائم ليذكّرنا به:

«**باب مايكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصدّه عن ذكر الله والعلم والقرآن** [...] عن ابن عمر عن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً، خيرٌ له من أن يمتلىء شعراً.»(203)

ولايمكننا أن نرفض، رفضاً أكثر قوة، كل كلمة ليست الكلمة الإلهية.

ما يقوله الحديث ضمناً عن اللغة

ثمة بيانات أخرى كثيرة عن الكلمة واللسان يقدّمها لنا **الحديث**، ولكن بطريقة ضمنيةهذه المرة. وسنبحث هذه المرة في استخلاص بعضٍ منها،بعضٍ ذي علاقة على نحو أخصّ بموضوعنا.

والبيان الأول ذو الأهمية تقدّمه لنا بنية **الحديث** نفسها: إنهاتتضمّن

---

202) بخاري، **صحيح، كتاب الرقاق**، 23، X، ص.124، 20-125 و ص،125، 12-19، ترجمة مارسه هودا، IV، ص.191 (فصل 92).

203) بخاري، **صحيح، باب الأدب**، VIII، ص.75، 7-0؛ ترجمة مارسه هودا، IV، ص.190، (فصل 92).

جزأين،سلسلة الناقلين، **الإسناد**،والنص،**المتن**. وسيرتكب المرء خطأ كبيراً إذا أراد تفضيل أحدهما على الآخر، ذلك أن مايقال في **المتن**، في **الحديث**، ليس له قيمة إلا القيمةالتي يمكن أن ينعم بها الناقلون عليه ودرجة الثقة التي يمكنها أن تُعزى إليهم. وهكذا يوجد في مجموعات الأحاديث عددمن الأحاديث المتماثلة التي لاتختلف إلا بـ**إسنادها**[204].

ونحن ننكبّ هنا على **الإسناد** الذي تكلّمنا للتوّعلى أهميته. وهذا **الإسناد** متمفصل، وقد رأينا ذلك فيما سبق، حول أفعال تدلّ على أشكال مختلفة من الكلام: قال، قصّ، روى، أعلن، إلخ، وحول فعل سمع، أفعال يحلّ بعضها محل بعضهاالآخر. وذلك يعني أن **الحديث** يرتكز على نقل شفهي ويُسوِّغ به.

ويمكننا أن نضيف إلى الملاحظات المتنوعة التي أبديناها في الصفحات السابقة أن بنية **الإسناد** ذاتها متكوّنة تبعاً لهذا الموروث الشفهي وتفوّقه:ينبغي الوصول إلى تكوين سلسلة غير منقطعة تتيح لنا أن نرجع إلى النبي ذاته أو إلى أشخاص شاركوه حياته، وهذا سماع من الفم إلى الأذن.وسيفضي ذلك إلى بعض البحوث في الحقل الواسع لنقد **الحديث**، بحوث تنصبّ على الناقلين،عصرهم ومكان حياتهم، كيما يكون بالمستطاع أن تُراز سمةالحقيقةفي **إسناد** وفي صحته أو احتمال الصحة فيه.

والإسناد هو، على هذا النحو، شكل من النسابة،نسابة الكلام. إنه يرتكز، شأنه شأن كل نسابة، على مصادرة ضمنية لقيمة الأصل والقديم وسلطانهما، ولولا ذلك لما تجشم المرء عناء البحث في هذا الأصل.ويؤكد هذه القيمةعرضياً، قيمةالقدم،بالنسبة للكلام، **حديثٌ**:

باب

إكرام الكبير ويبدأ الأكبر بالكلام والسؤال

«[...]عن رافع بن خَديج، وسهْل بن حثْمةَ، أنهما حدّثاه أن عبد الله

---

204) انظر على هذا النحو، بالنسبة لآخر حديث أتينا على ذكره،نصّاًعربياً، VIII، ص.45، 10-13،وترجمة مارسه هودا، IV، ص.191. فصل 92 , 2، حيث النص ذاته أدخل بـ إسناد آخر.

ابن سهل ومُحيَّصَة بن مسعود أتيا خَيْبرَ، فتفرّقا في النخل فقُتل عبد الله ابن سهْل، فجاء عبد الرحمن بن سهل وحويِّصَة ومحيِّصة ابنا مسعود إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم، فتكلّموا في أمر صاحبهم، فبدأ عبد الرحمن وكان أصغر القوم، فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: كبّرِ الكُبْرَ (قدّم الأكبر للتكلّم).»(205)

وغير ممكن لفت الانتباه إلى دور دليل الحجّة، خاصيّة كل نقل شفهي،أفضل من ذلك. فالأقدم، الأكبر عمراً، يُعزى إليه السلطان الأكبر. وذلك لايمكنه أن يكون مسألة ذكاء أو فطنة ليست ذات علاقة بالعمر، بل بسبب الخبرة، التي يؤكّد الحديث ضمنياً أن جميع الناس يكتسبونها على نحو واحد وأن الزمن وحده إذن هو الذي يكوّن قيمتها. فنحن هنا سجناء الزمن وتسلسل الأحداث التاريخي، وتلك أيضاً هي الحال دائماً في السيرورات التي تُدخل السمع،ذلك أن سماع قول لايمكنه إلا أن يكون متتابعاً، على خلاف البصر الذي يمكنه أن يكون ذا إدراك لايحترم سمة التعاقب لهذا القول بفضل فهم إجمالي لنصّه. إن الكلام يرتبط ارتباطاً وثيقاً بسير النقل وبتجربة ناقله، وهاتان خاصّتان خارجيتان بالنسبة للكلام ذاته. وسنرى فيما بعد، عن هذه المسألة، كل الفارق بين كلام الحديث وكلام الفلسفة على سبيل المثال.

فرجحان سمةالشفهي للكلمة وأهميةالحجّة: هذان الجانبان سيسمان على نحوٍ مفارق علاقات المشافهة بالكتابة.

أولاً، ينجم أسلوب النظر إلى المكتوب، وهذا المكتوب الخاص الذي هو القرآن، عن الحديث التالي:

«**باب كتابة العلم**. عن أبي جحيفة،قال: قلت لعليّ: هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلا كتابُ الله، أو فهم أُعْطِيَه رجلٌ مسلم،أو مافي هذه الصحيفة [...].»(206)

---

206) هذا الجزء الأول من **الحديث** هو وحده الذي يعنينا هنا. بخاري، **صحيح،كتاب العلم**،فصل 39، I، 15-18؛ترجمة مارسه هودا، I، ص55، فصل 39.

وما نلاحظه هنا إنما هو أن فهم الكتاب الإلهي موضوع على مستوى واحد مع النسخةمن هذا الكتاب. ونعتقد أننا نرى هنا التأكيد أن المكتوب لايمكننا النظر إليه بصورة منعزلة بل ينبغي أن يرافقه فهمه وأعني أن المكتوب لايمكنه أن يكون منعزلاً عن نقله الشفهي، وأن المكتوب وحده غير كاف ولايحتوي في ذاته على مايتيح فهمه. وذلك ماكان من قبل مفهوماً بصورة ضمنيةفيما رأيناه في **تحمّل الحديث**. إنه أمر بارز هنا كل البروز ؛ الحديث المكتوب غير منفصل عن الحديث الشفهي. ومادام هذا الأمر مؤكد بوصفه مبدأ، بوسعنا أن نقرأ دون أن تصيبنا الدهشةبعض المقاطع التي يبدو أنها تمنح المكتوب الرجحان كما في **الحديث** التالي:

«يصرّح أخو وهّاب بن منبّه: سمعت أبا هريرة يقول: "ليس لدى أحد من صحابة الرسول أحاديث عن الرسول أكثر مني، إلا أن يكون عبد الله بن عمر: الحقيقة أنه كان يكتب وأنا لا أكتب".»(207)

وليس ثمة في هذا **الحديث** ذلك التأكيد لتفوّق الكتابة على المشافهة، بل العون ـ عون كبير من جهة أخرى ـ عون قد تقدّمه الكتابة للمشافهة، دون أن يكون بوسع المكتوب أن يطمح إلى الحلول محلّ الشفهي أو يتجاوزه(208).

ونحن نرى على النحو نفسه،وفي الاتجاه نفسه، بنتيجة **حديث** عن السمة المقدّسة لمكة وتحريم ارتكاب لأي جريمة قتل فيها وعن العقوبة على مخالفة هذه القاعدة، أن يمنياً، كان قد سمع كل ماأتى النبيّ على القول في هذا الموضوع، يقترب ويقول: «اكتب لي يا رسول الله». ويقول النبي عندئذ:«اكتبوا لأبي فلان»(209). والمسألة، هنا أيضاً، ليست مسألةقيمة عليا يمنحها المكتوب، ونحن على الأقل نفهمها على هذه الصورة، بل تعزيز الكتابة بالمشافهة وتذكير مخصص ليُيسّر نقل هذه الكلمات، كلمات النبيّ، وييسّر ذكراها،بالنظر طبعاً إلى أن سلطان هذه الكلمات يرتكز على نقلها الشفهي.ويتيح المكتوب أيضاً تجاوز الصعوبات التي يسببها موت الحفّاظ.

---

207) بخاري، **صحيح**، **كتاب العلم**، I، ترجمة مارسه هودا، ص39، 10-13 I، ص56، مقطع 3.

208) سنجد مجدّداً فيما بعد، لدى الفارابي، في الحجاج الذي شرح ظهور الكتابة، هذا الدور من العون الموجّه إلى العيوب الممكنة للذاكرة أوحدودها.

209) بخاري، **صحيح**، **كتاب العلم**، I، ص39، 6-7. ترجمة مارسه هودا، I، ص55-56.

وعلى النحو نفسه ولاريب إنما ينبغي لنا أن نفهم **الحديث** الذي يرافق الأحاديث التي ذكرناها، مع أنه أقل سهولة في الشرح والتفسير كما سنرى.

«[...] عن ابن العباس، قال: لما اشتدّ بالنبي صلّى الله عليه وسلّم وَجَعُه قال: ائتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لاتضلّوا بعده، قال عمر: إن النبي صلّى الله عليه وسلّم غلبه الوجع،وعندنا كتاب الله حسبُنا، فاختلفوا، فكثُر اللغَط، قال: قوموا عني،ولاينبغي عندي التنازع، فخرج ابن عباس يقول: إن الرزيّة كل الرزية ما حال بين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وبين كتابه.»[210]

وهذا **الحديث** مثير للاهتمام جداً بفعل تضارب الآراء غير المكتوم في مسألة الكتابة. وواقع أن ثمة كتابة أسمى من الجميع، وهي المرجع النهائي، أمر غير موضوع موضع الاتّهام. ومايبيّن ذلك أن لفظة كتابة مستعملة في كلتا الحالتين. والمسألة المطروحة على بساط البحث تكمن في معرفة مفادها إن كان معقولاًوجود كتابات أخرى، وماهي طبيعتها عندئذ وما علاقتها بالقرآن. فالأحاديث السابقة كانت تبيّن أن من الممكن اللجوء إلى الكتابة لتدوين كلام النبيّ كيما يكون تذكّره على نحو أفضل. ولماذا هذا الحديث لم يتّخذ المسيرة نفسها؟ ولماذا هذا التعارض بين ابن عباس وعمر؟ ولماذا قابل عمر هذه «الكتابة الأخيرة، كتابةالنبي، بهذه الكتابة الأساسية التي هي القرآن؟ ثمة ضرب من اللبس في هذا النص عن هذه المسألة. ذلك أن التنزيل كان يتلاحق مادام النبيّ كان حياً وكان إذن من الطبيعي جداً اللجوء إلى الكتابة لتدوينه. ذلك سيكون معنى قصة ابن عباس وتعليقه. ألا يعرض موقف عمر بالحري اتجاهاً أكثر تأخراً، لاحقاً لموت النبيّ، ويعارض تكوين أي كتابة بوصفها مرجعاً غير القرآن؟ ذلك يشرح أنه يصف القرآن أنه مكتمل، في حين أن النبي لم ينه كلامه. هل ربما يعبّر مثل هذا الاتجاه المنسوب إلى عمر عن ضرب من الحذر من وعي ناشئ بأهميةالكتابة وقيمتها الجوهرية، بمعزل عن علاقتها بالكتاب المقدس؟ إن السؤال يظلّ مطروحاً.

210) بخاري، **صحيح**، **باب العلم**، ص.39، 13-18؛ ترجمة مارسه هودا،I، ص56، فقرة 4.

ويتيح لنا مجموع هذه المقاطع أن نؤكد مع ذلك أن الحديث، في العلاقات بين الكتابة والمشافهة، يمنح المشافهة التفوق دون منازعة وأن لاشيء يمكنه أن يحل محلها. والتفوق لايعني الأفضلية، بمعنى أن ليس مطروحاً أن نختار بين نمطي النقل: فكلاهما ضروريان، وليس الأمر أمر قضية عنادية بل تكاملية. وتبين الكتابة، بدورها، دور العون للذاكرة ودور الغوث الذي يسدّ ثغراتها، أنها لاغنى عنها بوصفها وسيلة نقل. ولكن كل المقاطع المذكورة تبيّن أنها لم تكن قط مقبولة بصفتها وسيلة وحيدة لهذا النقل أو مستقلة: إنها إنما ستكون دائماً موضع الاعتبار في علاقتها بالمشافهة، ولو أنها مأخوذة بالحسبان.

ونودّ أن ننهي هذه الملاحظة عن اللسان والكلام من وجهة نظر الحديث بمثال أخير سيتيح لنا أن نوضح توضيحاً أفضل وضع هذا الكلام وأن نبيّن سمته العامة حين ظهر مع محمد في الجزيرة العربية بداية القرن السابع. والمقصود حديث روي عدة مرات، يعرض النحو الذي تلقى عليه محمد تنزيله الأول من الملاك جبريل:

> «اقرأ باسم ربك الذي خلق [. . . .]. حدثنا ابن شهاب عن عروة بن الزبير أنه قال [. . .] حتى جاءه الحقّ وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطّني حتى بلغ مني الجَهْد، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطّني الثانية حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: (اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علَق، اقرأ وربك الأكرم). فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يَرْجُفُ فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها، فقال: زمّلوني زمّلوني، فزمّلوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي، فقالت خديجة: كلا والله مايُخْزيك الله أبداً، إنك لتصل وتحمل الكلّ [. . .]. »[211]

وما يعنينا هنا ليس قصة التنزيل الأولى على محمد، بوصفها

(211) بخاري، صحيح، VI، ص214 ,3-214 ,4، ترجمة مارسه هودا، ص.507-508.

كـذلك، بل ما يعنينا أن هذه القصة، التي يرويها **الحديث**، تتيح لنا أن نفهم وضع الكلام في زمن محمد، وفق وجهة نظر المحدّثين. وما يستوقفنا في الوقت نفسه إنما هو هذا الجواب من محمد: «لست بقارئ». كما لو أنه، في ذهن محمد، لم يكن يوجد سوى أسلوب واحد للقراءة، وأسلوب واحد لأن يكون المرء **قارئاً**، أسلوب يرفض تماماً أن يمارسه. وعلى هذا النحو تماماً، من جهة أخرى، إنما يفهمه ابن اسحاق[212] في كتابه **السيرة** لأنه يشرح وهو يقول، وقد ذكّرنا بذلك فيما مر ذكره: «ولم يكن في خلق الله عز وجل أحد أبغض إليّ من شاعر أو مجنون كنت لاأطيق أنظر إليهما.»[213].

ويمكننا على هذا النحو أن نعتبر أنه لاوجود في ذهن محمد، سوى قراءة واحدة، قراءة الشعراء. وذلك قد يشرح الاضطراب العميق لدى محمد المدعّو أن يقرأ وأن يصبح بذلك **قارئاً**، وأن يضاف على هذا النحو إلى جماعة **القرّاء** الفاقدة الاعتبار، جماعة الشعراء وملهمين آخرين. وهنا إنما تتدخل خديجةوبصيرتها النافذة، ذلك أنها فهمت أن نموذجاً آخر من الكلمة يظهر مع ما دُعي محمد إلى قراءته، كلمة ستكون، هي، صحيحة، على خلاف الكلمة التي كانت شائعة مع الشعراء والكهنة.

وهذا **الحديث**، منظور إليه على هذا النحو، يبيّن، من جانب المحدّثين، أسلوباً في عرض الكلمة الإلهية، كما ينقلها محمد، بصفتها كلمة جديدة كل الجدة ومستحدثة. ففي وسط كانت كلمة الشعراء **والمجانين** تتيح المجال وحدها للقراءة، هاهو نمط جديد من القراءة يحل محلها، لأن نمطاً جديداً من الكلمة يظهر. وهكذا كان لمحمد تأثير **مجدّد** كل التجديد - حتى لانستعمل لفظة يكتنفها الالتباس، لفظة **ثوري** - في الوظيفة الاجتماعية، والثقافية والدينية، وظيفة الكلمة في بدايةالقرن السابع.

وهذا التجديد الذي حملته الكلمة التي أعلنها محمدترتبط بمضمونها دون

---

212) لم يفعل سوى أنه استأنف مايقوله القرآن وأننا بينا ذلك في الاستشهادين ص. 66.

213) ابن اسحاق،سيرة، فقرة 140..

ريب : إنها ليست كلمة إنسانية ، أو كلمة صادرة عن **مجانين** ، ولكنها كلمة ناجمة عن تعليم إلهي . وهذه الكلمة مجددة لأنها هي كلمة الله ذاتها التي ينقلها النبي ، وهذه الكلمة ذاتها هي التي كان يجهلها قبل أن يعلّمه الله إياها .

وقد يشرح كل ذلك الحذر ، في بداية الإسلام ، من كل ما كان شعراً ، حتى يفسح المجال لهذا الشكل المنافس من القراءة ، الذي هو القرآن ، أن يتعزز جيداً .

وفي نهاية هذه الملاحظات ، يمكننا أن نستخلص السمات الكبرى للتصور الذي كوّنه **الحديث** لنفسه عن اللغة والكلام .

الأمر الأول أن اسم **الحديث** ، اسمه ذاته ، يجعل منه تأليفاً أدبياً موجّهاً نحو الكلمة وتأثير روايتها ، وذلك في هدفه وفي أنماطه على حد سواء . والأمر الثاني أن إبراز الكلمة يرافقه اللجوء الأساسي إلى الحديث الشفهي وتعليم الحجة . إن **الحديث** هو وضع الكلمة حسب الأصول بعد التجديد الكبير الذي جلبه التنزيل على محمد . إنه تنظيم الكلمة وإقامة علاقاتها مع الكتابة التي هي مجرد مكمّل لها ولكنه مكمّل لاغنى عنه .

لسان القرآن ولسان **الحديث** . فالكلمة واللسان كانا قد أصبحا ، مع القرآن ، كلمة الله الأحد ولسانه . وذلك كان تجديداً ، تحولاً كبيراً في شبه الجزيرة العربيةبداية القرن السابع . وسيستمر **الحديث** في هذا المنظور وسيوضّح بأساليب شتى هذه السمةالإلهية للكلمة والسلطان الإلهي والنبوي ، التي عُزيت إلى اللسان العربي . ويمكننا القول ، استجابة لملاحظات بول نويّا ، إننا ، مع محمد ، نشهد استيلاء **الله على الكلمة** . وكل مايلي ، في القرآن وفي الحديث ، سينشد حماية هذا «الاستيلاء» ، وتنظيم عرضه ونشره بين الناس . وكل العمل الإنساني ، إذ يفعلان ذلك ، سينزع إلى أن يثبت هذه الكلمة وهذا اللسان ويحافظ عليهما ويصونهما .

وبنجاح ، يمكننا أن نقول ، لأن هذا اللسان يظلّ دائماً حياً في أيامنا هذه .

الفصل الثاني

لسان أدب النثر

رأينا فيما مرّ ذكره كيف أن النثر العربي تكوّن مع القرآن، وحاولنا أن نستخلص ماكان يمكن أن يعلّمنا إياه التفكير في هذا العمل وفي الحديث الذي يرتبط به ارتباطاً وثيقاً. ونود أن نتابع هذا المسعى الذي ينصب على بدايات اللسان العربي، إذ نُعنى بالمؤلفات الأولى والمؤلفين الأوائل في الأدب. ويهدف كل هذا إلى أن ندرك السياق الذي وُجد فيه الفارابي عندما دشّن ملاحظاته عن اللسان، إدراكاً أفضل.

ومن المجدي أن نذكر هنا، لنبدأ، ذلك الوسط الثقافي الذي ولدت فيه المؤلفات الأدبية الأولى، وهو أيضاً الوسط الذي ولد فيه الحديث وتطور فيه مؤلفوه وشاغل اكتشاف كل ماكان يمكنه أن يخصّ التنزيل وشروط ظهوره، أو شاغل الاحتفاظ به، شجع كل ضروب البحث في الناس، وحياتهم وأسلافهم. وستظهر بالتدريج مؤلفات موجزة تدوّن قصصاً أو سلالات، وستتنظّم تدريجياً في مجموعات أكثر تماسكاً كـ السيرة النبوية لابن اسحاق (مات عام 667)[1] أو أكثر اتساعاً كمؤلفات هشام بن الكلبي (مات عام 819)[2]. وسيمضي هذا الجنس الأدبي متنامياً بصورة مستمرة وسيلاقي خلال قرون، نجاحاً كبيراً، على صورة طبقات أو أدب التراجم، بدءاً من مؤلفات ابن سعد (مات عام 845)، مؤلف كتاب

1) انظر، عن ابن اسحاق (704/85 – 767/150)، نبذة ج.م.ب.جونسون، في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، III، a 834 ـ a 835.

2) انظر، عن ابن الكلبي، **فهرست**، ص.146 – 149، ونبذة و. عطا الله، في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، IV، ص. b 516 – a 517، الجزء II. القسم الأول من الفصل الثالث من **الفهرست** مخصص لكتّاب الحوليات، والنسّابين، وكتّاب السيرة، من 136 – 173.

لطبقات الكبير[3]، ومؤلفات إسحاق بن حنين، مؤلف **تاريخ الأطباء**[4]، أو مؤلفات الطبري (مات عام 923)، مؤلف **تاريخ الرسل والملوك الضخم**[5]، إلى السيوطي (مات 1505)[6]، مروراً بابن القفْطي (مات 1248) مؤلف **تاريخ الحكماء**[7]، أو **طبقات الأطباء** لابن أبي أُصيْبِعة (مات عام 1270)[8]، دون أن نتكلم عن ابن خلكان (مات 1282) وكتابه **وفَيات الأعيان**[9]، وكثير من المؤلفين الآخرين ذوي الأهمية، الذين سيكون طويلاً جداً أن نحصيهم هنا[10].

وإلى جانب هذا الشاغل من النسق التاريخي والمؤلفات التي سيولّدها تدريجياً وستغذي **الحديث**، ثمة شاغل من النسق النحوي وتصنيف المعاجم أيضاً[11] وسنعمّق دراستنا لهذا الجانب في جزء لاحق، لأن ذلك يقرّبنا من اهتمامات الفارابي قرباً أكبر.

---

3) انظر، عن ابن سعد (784/168 - 845/230)،نبذة ج. و. فوك في **الموسوعة الإسلامية**. الطبعة الثانية،IV، ص. 946- 947a.

4) انظر، عن إسحاق بن حنين(؟ـ 910/298، ج. ستروهمير، مؤلف نبذة في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، IV، ص 115 a - b).

5) انظر، عن الطبري، (889/224 - 923/311، روزنثال، **تاريخ مؤرخ يوميات مسلم**، ص71 ومايليها، أو أنظر نبذة ر. باره، في الطبعة الأولى، من **الموسوعة الإسلامية**،IV، ص. 607a ـ608 b).

6) المقصود مصري عظيم متعدد الموضوعات (1445/849- 1505/911)،مؤلف كتاب في سيرة النحويين، **بغية الوعاة**، أو**طبقات الحفاظ**، انظر في **الموسوعة الإسلامية**، IV، ص 601-603، نبذة بروكلمان.

7) انظر، عن ابن القفطي (1172/568 - 1248/646)، نبذة ديتريش،في **الموسوعةالإسلامية**، الطبعة الثانية، III، ص. 864 a.

8) انظر، عن ابن أبي أصيبعة (1194/590-1270/668) وعن مؤلفه **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. نبذة ج. فيرنه في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية،III، ص 715 a-716a.

9) عن ابن خلكان (1282/608-1282/681)، انظرج. فوك. في **الموسوعة الإسلامية**. الطبعة الثانية،III، ص. 856-857 a.

10) وسنرجع باهتمام إلى كتاب ف. روزنثال، **تاريخ مؤرخ يوميات مسلم**، المذكور في الحاشية رقم /5/.

11) نسق مرتبط ولاريب باهتمامات من النسق الحقوقي، كما يلفت النظر إلى ذلك م.ج. كارتر في مقالة «صرف وخلاف، مساهمة في تاريخ النحو العربي»في مجالة أرابيكا، 3XX (1973)، ص. 300-3-1.

البدايات

ونود في هذا الفصل أن نقصر بحثنا في تاريخ اللسان العربي على ولادة النثر العربي وعلى جانب واحد من ازدهاره[12]، وكذلك على بعض سماته، وأن نلفت النظر إلى الصلات المعروفة جيداً، الموجودة بين نمو الإدارة والتكوين التدريجي لنثر أدبي عربي.

كنا قد بينا، بمناسبة الكلام، على معنى جذر ك ت ب، ما نسميه «تزاحم» الدلالات[13] بين انتشار **الكتابة** في **الدواوين** التي أنشئت أولاها استجابة لحاجات الجيش، وبين لفظة **كتيبة**، وهي لفظة عسكرية. إنها من جديد الدواوين والمستشاريات التي نجدها عندما ننكب على دراسة التكوّن التدريجي للنثر. وإذا كان المرء يكتب في البداية ليحسب، ويحصي، ويدوّن، فإنه لما يكن يفعل ذلك ليقص قصة، وبمستوى أقل ليعبّر عن نفسه أو يفكر. والأمر لايزال أمر كتابة ذات قوالب محض تقنية، كتابة يستمر الناس في استخدامها في كل الثقافات للسجلات والبيانات أو التعدادات، التي لاتفترض أسلوباً ولانحواً معدّين. ولكن الحاجة إلى لغة تتيح تحرير المراسلات التي ستُعهدإلى الكتّاب، ستصبح محسوسة بالتدريج مع تعريب الإدارة[14]والحاجات المتعاظمة لبنية ذات مركزية قوية. وهولاء الكتاب هم الذين سيكونون مؤسّسي النثر الأدبي العربي الحقيقيين.

وفي ذلك، لم يخطئ ابن النديم في **فهرسه**. فبعد أن خصص الفصل الأول للألسنة، والكتب المنزلة والقرآن، وبعدأن عرض في الفصل الثاني النحويين والألسنيين، بوسعنا أن نقول إنه خصص الفصل الثالث للأدب قبل أن يقارب الشعر في الفصل الرابع. والحال أن هذا الفصل الثالث ينقسم إلى ثلاثة أقسام. الأول، وقد قلنا ذلك فيما تقدم[15]، ذوعلاقة بالعلوم التاريخية. والثاني سيكون مخصصاً للمخّصات عن الملوك، والكتّاب، والخطباء، والمترسّلين، وعمال

12) وسنرجع بفائدة إلى التأليف المثير جداً الذي عرضه شارل بولا: «النثر العربي في بغداد»، في مجلة أرابيكا، مجلد خاص ببغداد، ص. 417 - 418.

13) انظر ما سبق ذكره، ص. 33، هامش 53.

14) انظر ماسيأتي، ص. 292، هامش 89.

15) انظر ماسبق، ص. 95، هامش 2.

الخراج، وأصحاب الدواوين[16]. وسيترك كثير من هؤلاء الكتّاب شهرة، ذلك أنهم لن يقتصروا على تحرير مراسلاتهم، ولكنهم سيوجهون اهتمامهم أيضاً إلى الاحتفاظ بكتاباتهم على أنحاء مختلفة. وهكذا يصنّف ابن النديم في الفئة الأولى الكتّاب المترسّلين، أولئك الذين تركوا مجموعات من رسائلهم[17]. والأول الذي سيذكره لن يكون سوى عبد الحميد الكاتب (مات عام 750)[18] الذي يعلن ابن النديم أنه كان «كاتب الخليفة مروان بن محمد، بعدأن بدأ **معلم صبية**، متنقلاً في بلدان شتى، وأعدّ كثير من **المترسّلين** لديه واستخدموا طريقته. إنه هو الذي فتح الدرب للبلاغة (أو البحث الأسلوبي على الأقل) في المراسلات. ولم يكن في زمنه أحد كفؤاً له». وهذا الثناء، ثناء **الفهرست**، خاص بمؤلف الرسالة الشهيرة الموجّهة إلى الكتّاب[19].

ويعرض ابن النديم، بعد هذا المدرب، عدداً كبيراً من الكتاب والمترسلين ويذكر مؤلفاتهم. وسنعود فيما بعد إلى ابن المقفع، تلميذ عبد الحميد، الذي كان دوره هاماً على وجه الخصوص، ولكننا نود قبل كل شيء أن نلفت النظر إلى تنوع الإنتاج لدى هؤلاء الكتّاب كما يعرض لنا **الفهرست**. وهكذا يفحص **الفهرست**، بعد فئة المؤلفين الذين تركوا مؤلفات من نوع **المجموع**، فئة الكتّاب المترسّلين الذين أتاحت رسائلهم المجال لتكوّن المقتطفات[20]. ثم **الخطباء** بعدهم وأسماء **البلغاء**[21]، الكلاسيكيين منهم - وعلى رأسهم ابن المقفع - والحديثين[22]، والكتب الأكثر روعة - عددهاستة، منها **كليلة ودمنة** - والموضوعات التي تعالجها[23]. ثم

---

16) **فهرست**، ص. 174 - 206: **أخبار الملوك والكتاب والمترسلين وأعمال الخراج وأصحاب الدواوين وأسماء كتبهم**. والقسم الثالث ذو علاقة بالأدب من الجنس الشعري مع **الأغاني** على وجه الخصوص.

17) **تسمية الكتّاب المترسّلين من لرسائلهم كتاب مجموع. فهرست**، ص. 176.

18) عبد الحميد بن يحيى، ص. 176. أنظر نبذة هـ.أ. ر. جيب، عن هذا المولف، في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعةالثانية، ص. 67-68.

19) نشرها مجدداً محمدكرد علي، في **رسالة البلغاء**، ص 173، 226.

20) **فهرست**، ص182، **من رويت رسائله**. ونحن نتابع تفسير بيار دودج في ترجمته الانغليزية، I، ص. 266.

21) **فهرست**، ص. 187.

22) **فهرست**، ص. 188.

23) **فهرست**، ص. 189.

يتابع تعداد الكتّاب الطويل[24]. ونحن نلفت نظر القارئ فقط إلى أن عنوان مؤلفات عديدة تدلّ على شاغل التكوين والبيداغوجيا لدى كثير من المؤلفين، ومثال ذلك **كتاب المذهب في البلاغة** (ص. 200، 9) أو **كتاب تهذيب البلاغة** (ص. 195، 23)، **كتاب البيان وتقويم اللسان** (ص192، 16-17)، أو **كتاب البيان والفصاحة** (198، 21)، أو حتى **كتاب امتحان الكتّاب**، أي كتاب إعداد الكتّاب (194، 20). ونجد أيضاً **كتاب التاريخ وأخبار الكتّاب** (191، 15) أو أيضاً **كتاب العلم**، الكتاب الأكثر عمومية (191، 3). ونحن لانقتطف من كل ذلك سوى ملاحظة في نبذة **نطّاحة**:

«أبو علي أحمدبن اسماعيل بن الخصيب الأنباري كاتب عبد الله بن طاهر [. . .] وكان بليغاً مترسّلاً، شاعراً أديباً، متقدماً في صناعة البلاغةوكان في الأكثر يكتب عن نفسه إلى إخوانه.»[25]

وتبيّن هذا الملاحظة الأخيرة، لدى هذا المعاصر لابن المقفع، شاغلاً جديداً كل الجدة، شاغلاً لن يظهر على الغالب في الشعر العربي، ويبين إلى أي حد نحن في مراحل من البحث والإبداع والإنتاج.

ابن المقفع

ذكرنا ابن المقفّع. ونحن لانودّ أن نعرض تأليفه المعروف، مع **كليلة ودمنة**، الذي يسم بداية الأدب العربي النثري الكبير. والواقع أن الحركة، مع هذا التأليف، أُنجزت وولُد النثر العربي الأدبي. ونحن نرغب في أن نتكلم عن مؤلف آخر من مؤلفاته، مؤلف يشكل جزءاً من الجنس **رسالة**، جنس الانتقال: والمقصود **رسالة في الصحابة**. ذلك لأنها تتيح لنا أن نستخلص خصائص هذه المرحلة الرئيسة ونحللها.

كان ابن المقفّع قد كتب **الرسالة في الصحابة** بين عامي 136/753 و140/757[26] للخليفة المنصور، ومع أن المقصود بها «عمل ديواني» ذو طبيعة خاصة، تقرير إداري حقيقي عن الوضع»، فإن بوسعنا أيضاً أن «نلحقه بـ **الأدب** إذ نعتبره

---

24) **فهرست**، ص. 189 ـ 206، مع عرض طويل على وجه الخصوص تناول مرزوباني (ص196-199) وأبا زيد البلخي، ونبذة عن قُدامة بن جعفر، ص. 204، 205، ثم ص.184 على التوالي.

25) **فهرست**، ص. 186.

26) نحن نؤيد النتائج التي توصل إليها بيلا في مدخله إلى نشر وترجمة **الرسالة: ابن المقفع، "مستشار الخليفة"**، ص 1-2.

عـرضـاً أصـيـلاً لهـذا الجنس، في منتـصف الدرب بين **أدب الهـــواية** و **أدب الاحتراف**»(27). ونحن نرغب في أن نستـخلص بعض سمـات هذا الجنس الجـديد ذات الدلالة.

ثمة **اللجوء إلى الكتابة** أول الأمر. فـواهبو النصائح كثيرون، بالنظر إلى واقع مـفاده أن لكل مسلم حقـاً في توجيه **النصيحة** إلى كل مـسلم آخـر، ولو أنه الخليفـة، ولكن الأصالة في الأمر تكمن في تنظيم هذه المجموعة من النصائح في **رسالة**، أي في منحها شكلاًمكتوباً. والمكتوب هنا لم يعد مذكرة كما كانت الحال حتى الوقت الراهن، ولكنه يبدو تماماً أنه أصبح الشكل النوعي لقـول مصيره أن يؤدّي دوراً ليس بوسع الشفـهي أن يؤديه. وإذا كان ابن المقـفع يحـرّر هذه **الرسالة**، فذلك لأنه يمكنه، على هذا النحو، أن يقـول، أو يخبر الخليفـة، أموراً لايمكنه أن يقـولهـا أو يخبره بها على نحو آخر. فثمة في ذلك شيء جديد وذو أهـمية كبرى بالنسبة للموضوع الذي يعنينا: إنه بزوغ حال من المكتوب الذي يكتسب، دون أن يصبح غاية في ذاته، قيمة جوهرية، وليس مـجرد تتمـّة للشفهي، بل هو شكل من التعبير القادر على أن يؤدي بعض الوظائف النوعية.

وثمة الضرورة لضرب من التنظيم والتقنين ثانياً: وهذا الشاغل يتجلّى خلف كل مؤلف من مؤلفات المترسّلين، واستطعنا أن نعاينه عبر عدد معين من العناوين. ويظهر هذا الشاغل، في رسالة ابن المقفع، على أنه حاجة للتربية والإدارة على حد سواء.

للتربية أول الأمر، وستُتاح لنا الفرصة لأن نتعمّق في ذلك عندما نتفكر في **أدب الكاتب** لابن قتيبة، في فقرة لاحقة. ولكن ذلك أمر واضح للعيان الآن في رسالة ابن المقفع:

> «ومن ذلك تعـهّد أدبهم في تعلّـم الكتاب والتفقّه في السنة والأمانة والعصمة والمباينة لأهل الهوى [...]»(28).

27) نشر بيلا، مدخل، ص.4.

28) **رسالة**، ص.32-33.

وهذه الملاحظة تتخذ قيمة كبرى عندما نرى أن اقتراحاً بإجراءات أكثر تحديداً يرافقها. إنها إجراءات خاصة بجنود الخليفة الذين «يحتاجون إلى النَّفْعة [التربية]،

> من ذلك تقويم أيديهم ورأيهم وكلامهم، فإن في ذلك القوم أخلاطاً من رأس مفرط مغال وتابع متحيّر شاك، ومن كان إنما يصول على الناس بقوم لايعرف منهم الموافقة في الرأي والقول والسيرة فهو كراكب الأسد الذي يَوْجَل من رآه والراكب أشد وجلاً! فلو أن أمير المؤمنين كتب أماناً معروفاً بليغاً وجيزاً محيطاً بكل شيء يجب أن يعملوا فيه أو يكفّوا عنه، بالغاً في الحجة قاصراً عن الغلوّ يحفظه رؤساؤهم حتى يقودوا به دهماءهم ويتعهد به منهم من دونهم من عرض الناس، لكان ذلك، إن شاء الله، لرأيهم صلاحاً وعلى من سواه حجة وعند الله عذراً»[29].

وثمة كثير من العناصر تعنينا في هذا الحجاج[*]: كشاغل تقويم الأسلوب في التفكير واللغة معاً وجعلهما متناغمين في الوقت نفسه. وليس الهدف أن نتوصل إلى قول امتثالي، بل إلى طريقة في التفكير ينجم عنها تعبير مقبول. ففي ذلك ضرب من إضفاء الصفة الشخصية على التفكير ورفض القول المقولب والصالح لكل مكان: إن على القول أن يعبر عن موافقة الفكر، ولو أن هناك وفاقاً أساسياً بين الأقوال، وكم هو أمر مطلوب.

وهنا إنما يتدخّل هذا الطلب الذي طلبه ابن المقفع من الخليفة: تحرير لائحة (أمان) مكتوبة وإذاعتها. فدور الكتابة جديد هنا أيضاً: إن اللائحة إنما ترى النور بتحريرها المكتوب، وليس المقصود تدوين عددمعين من التعليمات صيغت من قبل صياغة شفهية، بل كتابة لائحة. وفي حين كان يُكتب ما كان يُعرف عن ظهر قلب، بهدف تذكّره على نحو أكثر يسراً، ينعكس الترتيب هنا: إن ماهو مكتوب يمكنه، ما إن يكتب، أن يكون معروفاً ومحفوظاً عن ظهر قلب في الوقت نفسه. ومن المؤكد أن أمر حفظ هذه اللائحة عن ظهر قلب يشهد على واقع مفاده أن سيادة النقل

---

29) رسالة، ص.22 25.

(*) argumentation م.

الشفهي حقيقية دائماً. ولكن علاقات المشافهة بالكتابة تبدلت على نحو تدريجي وثمة وضع جديد ووظيفة جديدة للمكتوب يبرزان.

ولا يظهر شاغل التنظيم والتقنين تلبية لحاجات التربية فحسب، وكنا قد قلنا ذلك من قبل، ولكنه يظهر أيضاً تلبية لحاجات الإدارة. وذلك أمر يبدو على هذا النحو، فيما يتعلق بالجيش، في موضوع مرتّبات الجنود:

«ومن ذلك أمر أرزاقهم، أن يوقّت لهم أمير المؤمنين وقتاً يعرفونه في كل ثلاثة أشهر أو أربعة أو ما بدا له، وأن تعلم عامتهم العذر الذي في ذلك من إقامة ديوانهم وجمل أسمائهم، ويعلموا الوقت الذي يأخذونه فيه، فينقطع الاستبطاء والشكوى»[30].

وتتجلّى هنا أيضاً وظيفة نوعية للكتابة: التنظيم والإعلام. إن إضفاء الصفة الدورية على مرتّبات العسكريين عملية لايمكنها أن تحدث شفهياً، ولكنها تفترض اللجوء إلى الكتابة بالضرورة. فالكتابة تتيح هنا مقاربة مختلفة للرجال الذين يكوّنون الجيش، وهذه المقاربة المختلفة، الأكثر تجريداً بكثير، هي التي ستسمح بمعالجة مختلفة للمعطيات وتدخّل عناصر جديدة كالانتظام والدورية.

ولن يكون الوضع دون تماثل في حالة الخراج:

«مع أن أصول الوظائف(*) على الكُوَر(*) لم يكن لها ثبت ولا علم، وليس من كورة إلا وقد غُيّرت وظيفتها(*) مراراً، فخفيت وظائف بعضها وبقيت وظائف بعض، فلو أن أمير المؤمنين أعمل رأيه في التوظيف على الرساتيق(*) والقرى والأرضين وظائف معلومات وتدوين الدواوين بذلك وإثبات الأصول حتى لايؤخذ رجل إلا بوظيفة قد عرفها وضمنها ولا يجتهد في عمارة إلا كان لها فضلها ونفعها، لرجونا أن يكون في ذلك صلاح للرعية وعمارة الأرض وحَسْمٌ لأبواب الخيانة وغَشَم(*) العمال»[31].

---

30) رسالة، ص34-35.

(*) الكُوَر مفردها كورة أي البقعة التي تجمتع فيها المساكن والقرى. ويقول لسان العرب إنها المدينة والصُقْع. والوظائف مفردها وظيفة أي الضريبة. والوظيفة (الثانية) أي ما تؤدّي من دور. والرساتيق مفردها رستاق: لفظ فارسي معرّب أي السواد أو المقاطعة الريفية. والغشم هو الظلم «م».

31) رسالة، ص58-60.

هاهي وظيفة نوعية للكتابة تبرز مرة أخرى أيضاً: إن ثمة شكلاً معيناً للواقع يثبت بفعلها ولم يعد ممكناً جعله يتغير حسب الأمزجة كما هو الأمر في حال العلاقات بين الأفراد. ولم يعد هناك مكان للاعتباطي حيث يفرض أحد الشريكين بالقوة وجهة نظره على الآخر، بل إن على كليهما أن يخضعا للمكتوب الذي يصبح ضمان الحق.

وهذا الضمان، ضمان الحق، هوالذي، من جهة أخرى، ينشده ابن المقفع في مقطع آخر رائع أيضاً بكل ماينطوي عليه باللجوء إلى الكتابة. وبعدأن احتجّ ابن المقفع على اعتباطي القضاة الذين يدعون ادّعاء تعسّفياً، مستفيدين من غياب فقه مدوّن كتابة، أنهم يتبعون السنة في حين أنهم يتصرفون فقط وعن دراية وفق رأيهم الشخصي، يتابع قوله:

«فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضيةوالسِّير المختلفة فتُرفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج كل قوم من سنةأو قياس، ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ويعزم عليه عزماًوينهى عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطةالصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً ولرجونا أن يكون اجتماع السير قرينة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام آخر آخرَ العصر إن شاء الله»[32].

والجدير بالملاحظة جداً هنا إنما هو هذا الوعي بالمكتوب بصفته ضمان الحق

---

(32) رسالة، ص.42-45، فقرة 36.

وهذا الاقتضاء، اقتضاء قانون مكتوب. وعلينا أن لاننسى أن هذه المرحلة هي مرحلة التفكير في المجال الحقوقي تباشر تكونّها. فأبو حنيفة (مات 767/150) لجأ أيضاً إلى **القياس**. وعلينا أن نذكر أن أبا حنيفة، الذي لم يكن قاضياً، لم يكتب هو ذاته أي مؤلف حقوقي. ويبدو تماماً مع ذلك أن بعض مؤلفات تلاميذه هي ثمرة مناقشاتهم وما أملاه عليهم[33]. فالكتابة، بالنسبة لابن المقفع، تؤدي دوراً خاصاً كل الخصوصية: فبفضلها تنشأ الإضبارة التي تجمع أحكاماً مختلفة يصدرها، هنا وهناك، أولئك القضاة الذين تكون عدالتهم غير مرضية. ثم إن الكتابة هي التي تتيح أن نصنع من الآراء التي يبديها أمير المؤمنين في كل قضية من هذه القضايا مجموعة تضمّها جميعها وتُفرض على كل فرد. ولولا الكتابة لكان إعلام أمير المؤمنين، الخاص بممارسة قضاته، جزئياً ويتخلله الثغرات، ولكان إعلام القضاة التالي الذي يوجهونه إلى أمير المؤمنين عن الأسلوب الذي يتّبعونه في قضائهم قاصراً بصورة مزدوجة، ذلك أن كثيراً جداً من الحالات تنتهي إلى أن لاتعود إليهم.

وثمة مسألة أخيرة لنكمل هذه الملاحظات: اللجوء إلى العقل. فكل ماقلناه للتو، هذا الشاغل، شاغل التنظيم، والحق، والولاء للمكتوب، ورفض الاعتباطي، يعبّر ضمناً عن وعي قوي جداً بالدور الذي ينبغي أن يؤديه العقل. ونحن نجد في الواقع نقداً، لايكاد يكون محجوباً، لحجة السلطان: إذا كان كل شيء منزلاً، وإذا كان الواجب يقضي أن نقتصر على مجرد الخضوع، فإن العبء سيكون ثقيلاً جداً على الإنسان الذي تسجنه من كل جانب ضروب من الإلزام وقواعد لاتستثني شيئاً. ولكن المتفق عليه أن الله وهب الناس العقول والألباب:

---

33) انظر **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الأولى، II، ص. 1112 b، «**قياس**» بقلم ونسنك و«أبو حنيفة» بقلم شاخت في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الأولى، I، ص. 126 b. وانظر، عن هذا المقطع لابن المقفع، التحليل الثاقب جداً الذي يجريه شاخت في كتابه **مدخل إلى الحقوق الإسلامية**، ص53.

فليس من الضروري أن يمارسهما الإنسان على مسائل سوّاها التنزيل من قبل، بل أن يستعملهما فيما لم يكن الله قدْ حددّه[34]. ويأتي مسعى يستند إلى العقل فينضمّ إلى موقف الخضوع التام للسلطان، وإلى شاغل الولاء للكلمة المنزلّة، وشاغل التكرار. وعندما يبين الاستدلال المألوف غير كاف. فإن القياس يمكنه أن يؤدي خدمة إذا أفضى إلى نتيجة مقبولة[35]. وهذا اللجوء ذو دلالة في عصر لايزال القياس غير مقبول من الجميع بل إن له خصوماً عتاة. وإذا انحاز ابن المقفع إلى العقل والتفكر في التنزيل، فإنه كان يقترح للحقوق درباً لم يكن ممكناً لأحد أن يسلكه. و«إخضاع **الشريعة** هذا إلى السلطة السياسية، كما يلاحظ غابريلي، إخضاع أوصى به ابن المقفع، لن يتحقق، وسلك تطور الحقوق الإسلامية ذلك الدرب المقابل، درب **الإجماع**، إذا أفلت من الناحية النظرية من كل تدخل للسلطان، وذلك أمر أفضى إلى تخثّر **الفقه** خارج الواقع الحي. ولكن من الجدير بالملاحظة جداً كذلك أن سيرورة مقابلة كان هذا الدرب المتفرد قد نظر فيها، إما أن المسألة مسألة اقتناع شخصي لابن المقفع، أم أنه كان قد سخر قلمه لبرامج الغير، كما يفترض بعضهم أيضاً»[36].

---

34) **رسالة**، ص. 30-31، فقرة 19 و20، إليكم النص: «ثم لو أن الدين [الذي] جاء من الله، لم يغادر حرفا من الأحكام والرأي و الأمر وجميع ماهو وارد على الناس وحادث فيهم مذ بعث الله رسوله - صلى الله عليه وسلم - إلى يوم يلقونه إلا جاء فيه بعزيمة، لكانوا قد كُلّفوا غير وسعهم، فضُيّق عليهم في دينهم وآتاهم مالم تتسع أسماعهم لاستماعه ولاقلوبهم لفهمه، ولحارت عقولهم وألبابهم التي منّ الله بها عليهم ولكانت لغواً لايحتاجون إليها في شيء ولايُعملونها إلا في أمر قد أتاهم به تنزيل، ولكن الله منّ عليهم بدينهم الذي لم يكن يسعه رأيهم كما قال عباد الله المتقون. (وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله)».

«ثم جعل ماسوى ذلك من الأمر والتدبير إلى الرأي وجعل الرأي إلى ولاة الأمر، ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة عند المشورة والإجابة عند الدعوة والنصيحة بظهر الغيب».

ونكتشف هنا طرائق التعبير في استهلال برزويه الذي يسبق **كليلة ودمنة**.

35) **رسالة**، ص. 44-47، مقطع 39-40.

36) ف. غابريلي، بند «ابن المقفع»، في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، في III، ص. 908b. ولن يستطيع العقل أن يطالب بتفوقه إلا مع المعتزلة.

ابن قتيبة

كنا مع ابن المقفع في مرحلة الإنجازات الأولى في النثر العربي الدنيوي. ويجعلنا ابن قتيبة نعبر أكثر من قرن لأنه مات عام 889/276، أي 130 عاماً بعد ابن المقفع. ونحن قريبون من هذا القرن X/IV، من غمرة النضج في النثر العربي. وإذا كان ابن قتيبة يعنينا في هذه الدراسة لتكوين اللسان العربي، فذلك ليس لأنه يمثّل، شأنه شأن الجاحظ معاصره وأكبر منه سناً، مرحلة ذات أهمية في النثر العربي فحسب، ولكن لأننا أيضاً ندين له بحكم على هذا اللسان وبمؤلف على وجه الخصوص منذور للكتّاب يخبرنا عن وضع اللسان الأدبي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري الموافق للتاسع الميلادي.

ونحن نجد في الواقع، في مقدمة **كتاب أدب الكاتب**[37] الهامة، تلك النظرةالنقدية لرجل أدب تتناول مجتمعه، وأعرافه، وثقافته، وأدبه وفكره، ولسانه أخيراً. وفيما يخص المجتمع في زمنه، يلومه ابن قتيبة على الرفاهية، ونقص الفاعلية، وبيع النفس مقابل المال:

> «وصارت أموال الملوك وقفاً على شهوات النفوس، والجاه الذي هو زكاة الشرف يباع بيع الخَلَق، وآضَت المروءات في زخارف النجد وتشييد البنيان ولذّات النفس في اصطفاق المزاهر ومعاطاة الندمان.»[38]

ولكن ابن قتيبة يشغله انخفاض المستوى الثقافي لمواطنيه إضافة إلى إنشغاله بالحياة الاجتماعية وانحلال الأعراف. إنهم جهلاء، ويكادون ينطقون بذلك، فيما يخصّ المفردات، حين يقصون نوادر يقرأ فيهاالكتّاب أو يكررون ألفاظاً يجهلون

37) طبعة نقدية لمحمد الدالي، بيروت،1983، ص.5 -20.

38) ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، ص.6، 2-5. نلجأ حينما تسنح الفرصة،إلى الترجمة التي اقترحهاجـ. لوكونت للمقاطع الرئيسة،مقاطع هذه المقدمة، في المدخل إلى **كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة في متفرقات ماسينيون**، III، ص. 45-64. انظر ص - 50 بالنسبة لهذا المقطع.

معناها. ويعتقد هؤلاء الناس أنهم متفوقون على الآخرين بالدراسات التي أنجزوها، دون أن يدركوا حدودها. ويتخيل الكاتب أنه يعرف مايجهله الناس فهو

«يدعوهم الرَّعاع والغُثاء والغُثْر(*)، وهو - لعمر الله - بهذه الصفات أولى، وهي به أليَق، لأنه لو جهل وظنّ أنْ قد علِم، فهاتان جهالتان، ولأن هؤلاء جهلوا وعلموا أنهم يجهلون. ولو أن هذا المعجب بنفسه، الزاري على الإسلام برأيه، نظر من جهة النظر لأحياه الله بنور الهدى وثلج اليقين، ولكنه طال عليه أن ينظر في علم الكتاب، وأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته وعلوم العرب ولغاتها وآدابها، فنصب لذلك وعاداه وانحرف عنه.»[39]

فثمة جهل الكاتب في مجال اللسان ومجال العلوم القرآنية التي ينبغي له أن يكون ماهراً فيها، على حدسواء. وتلك ملاحظة ذات فائدة ذلك أنها تشهد على أهمية هذه العلوم التي انتظمت بالتدريج حول القرآن: أهمية بالنسبة لتكوين الكاتب ولثقافته معاً. إنها الفرصة المناسبة للمستقيم ابن قتيبة لينقد نزوع بعض من معاصريه إلى دراسة العلم الأرسطي، إذ يستهزئ بالحجاج المنطقي لابن جهم[40].

ولكن مايعنينا هنا أكثر ما يعنينا إنما هو ماقيل عن اللسان والكتابة والنقد الموجه إلى بعض الممارسات. إنه، أول الأمر، نقد البحث محض الصوري على حساب الحقيقية:

(*) سفلة الناس «م»

39) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص.6، 7−14 , 4.

40) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص.، 4 ·9. ونقد الحِجاج ينصب على التأكيد التالي: يبدأ التفكير مع نهاية العمل ويبدأ العمل مع نهاية التفكير. ويوضح محمد بن الجهم هذا التأكيد بمثال بناء بيت والحركة التي تمضي من السطح إلى الأساسات. ونجد استخدام المثال نفسه مجدداً في كتاب الحروف للفارابي، مقطع 41، ص.85، 14·5 ومقطع16، ص.129 , 6، مثال البيت، من التربة إلى الشرفة، أو من الجدار وقاعدته. انظر، بالنسبة إلى محمد بن الجهم، بيلا، الوسط البصري، ص67، ومقال لوكونت عن «أدب الكاتب» في متفرقات ماسينيون، III، ص56.

«فأبعد غايات كاتبنا في كتابته أن يكون حسن الخط قويم الحروف، وأعلى منازل أديبنا أن يقول من الشعراء أبياتاً في مدح قينة أو وصف كأس.»[41]

إنه شاغل يتكرر بقلم ابن قتيبة في المقدمة عندما يوصي بتجنّب التقعير والتقعيب[*] والبحث أول الأمر عن المعرفة وضرورة بلوغ الهدف المنشود جيداً[42].

والنتيجة المنطقية لمثل هذا النقد هي التوصية بأن يكيّف المرء ما يقوله مع ماهومرصود له. فالشكل غير مهم في ذاته، بل تبعاً للهدف المنشود، وهذا الهدف ذوعلاقة بالشخص الذي يكتب وبالموجه إليه. ولايمكننا أن نلفت الانتباه، على نحو أفضل، إلى أن الشكل ليس غاية في ذاته بل وسيلة لبلوغ غاية حددها المرء لنفسه[43].

ولكن ابن قتيبة يضيف فيما بعد على اللسان والكتابة ملاحظة تعنينا إلى أعلى درجة: إنه يميّز بين أسلوبين، أسلوب اللسان المحكيّ وأسلوب اللسان المكتوب. وبوسع المرء أن يكتب بعض الأشياء التي لن تناسب التعبير الشفهي.

---

41) ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، ص.6، 7-9، لوكونت، ترجمة، ص51.

42) ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، ص.16، 5-14، ترجمة لوكونت، ص.61. «فهذا وأشباهه كان يُستثقل والأدب غضّ والزمان زمان، وأهله يتحلون فيه بالفصاحة، ويتنافسون في العلم، ويرونه تلو المقدار في دَرَك ما يطلبون وبلوغ مايؤملون، فكيف به اليوم مع انقلاب الحال، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن أبغضكم إليّ الثرثارون المتفيقهون المتشدقون». إن الحديث الذي يذكره ابن قتيبة رواه الترمذي في **صحيحه**، **كتاب البر**، فصل 71، ورواه ابن حنبل في **مسنده**، IV، ص. 193 -194.

43) «ونستحب له أن ينزل ألفاظه في كتبه فيجعلها على قدر الكاتب والمكتوب إليه، وألا يعطي خسيس الناس رفيع الكلام، ولا رفيع الناس خسيس الكلام، فإني رأيت الكتّاب قد تركوا تفقد هذا من أنفسهم وخلّطوا فيه [...]. وربما صدّر الكاتب كتابه بـ «أكرمك الله وأبقاك». فإذا توسط كتابه، وعدّد على المكتوب له ذنوباً، قال: «فلعنك الله وأخزاك». فكيف يكرمه الله ويلعنه في حال؟ وكيف يُجمع بين هذين في كتاب؟» **أدب الكاتب**، ص.18، 3-6، وص.19، 1-4، ترجمة لوكونت، ص.19.

*) التقعيب الكلام الأجوف «م».

«وليس حُكْم الكتاب في هذا الباب حكم الكلام، لأن الإعراب لا يَقْبُح منه شيء في الكتاب ولا يَثْقُل، وإنما يكره فيه وحشيّ الغريب، وتعقيد الكلام.»[44]

ويتدخّل هذا التمييز في عصر حيث مايمكننا أن نسميه مع فوك «العربي الوسيط» كان قد تقدم تقدماً كبيراً على حساب **العربية**[45]. فأن يكون هذا التمييز ربما ناجماً عن رغبة ابن قتيبة في أن يتدارك تآكلاً كبيراً جداً في **العربية** إذ يحتفظ لها وحدها بمجال الكتابة، أو ناجماً عن الوعي الفعلي بالفارق بين اللسانين، فالأمر كامن هنا ويقترح بالفعل تمييزاً بين الكتابة والمشافهة: أسلوبين، لسانين، بخصائصهما الخاصة. إنه أكثر وضوحاً أيضاً في هذه المسألة، في كتابه **عيون الأخبار** حيث يصرّح:

«وكذلك **اللحن** إن مرّ بك في حديث من النوادر فلا يذهبّن عليك أننا تعمّدناه وأردنا منك أن تتعمده، لأن **الإعراب** ربما سلب بعض الحديث حسنه وشاطر النادرة حلاوتها.»[46].

---

44) ثم يذكر ابن قتيبة أمثلة على الإطناب ويتابع: «وكان هذا الرجل قد أدرك صدراً من الزمان، وأعطي بسطة في العلم واللسان، وكان لايشان في كتابته إلا بتركه سهل الألفاظ ومستعمل المعاني.» انظر، عن هذا الفارق كتابة ـمشافهة، أرسطو، **الخطابة**، III، 12، 141b، 8-22.

45) انظر فوك، **عربية**،ص. 87، 91 و113.

46) **عيون الأخبار**، I، ص. **ميم ـنون**، ذكره لوكنت، ابن قتيبة، ص. 345. ويعود ابن قتيبة، في مقدمة **كتاب الشعر والشعراء**، إلى هذا المشكل للعلاقات بين الكتابة والمشافهة، ولكن في منظور مختلف كل الاختلاف، منظور نقل العلوم، وفي سياق مختلف كل الاختلاف، سياق الأدب الشعري. وفي هذه الحالة،يفرض النقل **الشفهي** نفسه بالضرورة حتى يُكمل ما ينقص الكتابة: «وكل علم محتاج إلى السماع وأحوجه إلى ذلك علم الدين ثم الشعر لما فيه من الألفاظ الغريبة، واللغات المختلفة،والكلام الوحشي، وأسماء الشجر والنبات والمواضع والمياه. فإنك لاتفصل في شعر الهُذَليّين إذا أنت لم تسمعه،بين شَابَة وسَاية (وهما موضعان)،ولاتثق بمعرفتك في حزْم نُبايع [...]، لأنه لايلحق بالذكاء والفطن كما يلحق مشتق الغريب. وقرئ يوماً على الأصمعي في شعر أبي ذؤيب

بأسفل ذات الدير أفرد جحشها فقد وَلهت يومين وهي خَلوج

فقال إعرابي حضر المجلس للقارئ: ضلَّ ضلالك! إنما هي «ذات الدَّبر» وهي ثنية عندنا. فأخذ الأصمعي بذلك فيما بعد [بهذه القراءة].» ونشير، عند قراءة هذه الفقرة، أن الأمثلة التي ضربها بن قتيبة لاتُفهم إلاإذا أعتبرنا أنفسنا أيضاً أمام **مخطوط** «**معيب**» نسبياً وأن غياب التنقيط هوالذي يشرح خطأ القارئ الذي لم يخبره نقل شفهي».

إن ابن قتيبة إنما ألف كتابه ليعالج كل ضروب التقصير التي ندّد بها وليشبع الحاجات التي عاينها، **كتاب أدب الكاتب** الذي يعلّم فيه الكاتب، كاتب النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ما ينبغي له أن يمتلكه بوصفه معارف فكرية وكفاءة ألسنية:

«وبما أنني أرى هذا الوضع يستفحل كل يوم وأخشى أن أشهد اختفاء كل أثر للمعارف الخاصة باللسان العربي، فقد خصّصت لها نصيباً من اهتماماتي وجزءاً من مؤلفاتي. ولمن يهمل اكتساب الثقافة، حرّرت فصولاً بسيطة في المعارف الضرورية، وفي **التلفّظ والتهجئة** الصحيحين؛ وكل فصل من هذه الفصول مخصص لمركز من مراكز الاهتمام؛ وتجنّبت الإطناب والثقل، تشجيعاً للناس لـ **تحفّظه** ودراسته إذا كانت هذه الاهتمامات تعيدهم إليه، وأردت أن أسجل في هذه الفصول ماينقصه حتى أستظهر له بإعداد الأداة.»[47]

وهذا الشاغل البيداغوجي، شاغل التعليم والدفاع، تعليم اللسان العربي والدفاع عنه، على وفاق تام مع تصورات ابن قتيبة للعلاقات بين الكتابة والمشافهة. واللجوء إلى الكتابة رئيس بالتأكيد، ذلك أنها هي وحدهاتتيح أن يبلغ وضوح البحث الألسني وتنظيمه درجة كبيرة وأن نستخدم طريقة مهما كانت غير دقيقة. ولكن ثمة، في الوقت نفسه، ذلك الشعور القوي جداً أن الكتابة موجودة في منظومة حيث المشافهة تحتلّ مكاناً فريداً من نوعه، وأنها تنقل إعلاماً يفوق الإعلام الذي يمكن أن تقدمه الكتابة، وينبغي اللجوء إليها دائماً تحت طائلة الوقوع في التقريب أو الخطأ. وهذا هوالسبب الذي من أجله يطلب ابن قتيبة، في المقطع الذي ذكرناه للتو، أن يلجأ المرء إلى الذاكرة ليحفظ عن ظهر قلب ماسيكون أقلّ نجوعاً لو كان قد ظلّ مكتوباً.

---

47) ابن قتيبة **أدب الكاتب**، ص. 11، 13، إلى ص.12، 5، ترجمة لوكونت، ص. 58.
والنص الذي قدمناه ترجمة لنص المؤلف المأخوذ عن لوكونت،وذلك لعجزنا عن الحصول على النص الأصلي «م».

سمات النثر

هكذا يبدو لنا السياق الألسني الذي وُلد فيه الأدب العربي النثري. إنه سياق يتميز ببروز وعي بطبيعة المشافهة والكتابة، وبالعلاقات التي يتبادلانها. وثمة شعور أيضاًبضرورة وضع القواعد لاستعمال الأدب العربي وتنظيم جوانبه المختلفة.

وينجم عن هذه الاتجاهات التي انبعثت خاصتان تبدوان لنا أنهما تسمان الأدب العربي في القرون الأولى: اللجوء المتواتر إلى الحكاية الصغيرة، إلى الواقعة، إلى الطرفة البارزة، وأهمية الجمع بوصفه طريقة لتأليف الكتب وهما أمران مترابطان غالباً.

فثمة أول الأمر المكان ذو الأهمية الكبيرة الذي احتلّته الطرفة والقصةالموجزة في الأدب العربي. وقد تكلمنا فيما سبق على ابن المقفع، الناثر العربي الكبير الأول، وعلى كليلة ودمنة. ولسنا بصدد مؤلف أصيل بل بصدد ترجمة مؤلف أصيل هندي إلى العربية، مكتوب بلسان هندي يسمى Pehlevi(*). وإضافة إلى أن هذا هو المؤلف الأول في النثر العربي، فإن أهميته ترجع أيضاًإلى الانتشار الكبير جداً الذي عرفه، انتشار لم يحدث في الأوساط المثقفة التي كان موجهاً إليها فحسب، ولكن في الأوساط الشعبية أيضاً. ونحن نكتشف فيه الخاصتين اللتين ذكرناهما، خاصتي الأدب العربي في بداياته. ويأخذ هنا اللجوء إلى الحديث، إلى الطرفة، شكل الحكايةالرمزية ومسرحة الحيوانات[48]، على صورة خرافات أخلاقية قصيرة تُنظّم في مجموعات أوسع. وهذا النوع من التأليف هو خاصيةأدب تسمه المشافهة: إيجازُ القصص، تنظيمٌ تبعاً لموضوع ينبغي إيضاحه، على نمط التراكم أو التجاور، بسط نموذج خطّي لاعضوي، حيث يستدعي واقع واقعاً آخر أو فكرة

(*) Pehlevi: لسان فارسي محكي في عهد الساسانيين، يكتب في حروف شبيهة بالآرامية «م».
كليلة ودمنة، طبعة عربية في بيروت، ص.51 ,1 ,8 ,59.
48) كليلة ودمنة، طبعة عربية في بيروت، ص51، 2 ,8، Sq.

تستدعي بدورها فكرة أخرى أو مثالاً، الخ. إن منطق التعبير هوالذي يوجّه الكاتب وليس منطق المضمون، منطق الموضوع أو الغَرَض.

ونجد مثلاً رائعاً على هذا النوع من العرض في واحد من الفصول الأولى من المؤلف ذريعته إبانة مثل رجلين كانا يرتبطان بالصداقة وفصلهما الخادع وجعلهما عدوين. ويبدأ ذلك بالحكاية الرمزية، حكايةالتاجر وأبنائه الثلاثة. وتلك هي المناسبة لتوجيه النقد، على نمط المهذِّب الأخلاقي، إلى الكسل والبطالة، ولاقتراح الممارسة لبعض الفضائل؛ فثمة ثلاثة أمور ينالها الإنسان حين يستخدم أربعة أمور أخرى. أما الأمور الثلاثة فهي اليسر في وسائل الحياة، وموقع ملائم بين الناس، ومايبنغي لبلوغ الحياة المستقبلية. أما الوسائل الأخرى لبلوغها فهي الكسب الشريف للمال، والإدارة الجيدة لهذا المال، والإدارة الجيدة لصرفه بغية أن يتحسّن نمط العيش لدى المرء ولدى أقربائه، والوقاية من مصائب الحياة. وتلك هي المناسبة لإبانة الأضرار الناجمة عن إدارة سيئة بمقارنتين، الكُحْل والسدّ المترع بالماء. ثم إن القصة، إذ تتلاحق، تتحدّد على وجه السرعة في أحد الأبناء الثلاثة الذين يجرّ عربتهم ثوران أحداهما يغوص في الطين. وإذ يترك الابن مع خادم، فإن هذا الخادم يتخلّى عنه، هذا الخادم الذي يسوّغ ضياع الحيوان بالقَدَر، كما في الخرافة الأخلاقية لرجل كان يهرب من الموت؛ وإذ ينتهي هذا الاستطراد، فإننا نهمل الابن لنجد الثور الضائع، وتبدأ مغامرات أخرى، مغامرات الأسد وابن آوى، مغامرات تقطعها خرافات أخلاقية كخرافة القرد والحطّاب لإبانة قول مأثور نطق به للتوّ.

ولن نعرض هذا المثل زمناً أطول، إذ نكتفي بأن نلاحظ أنه يطابق تمام المطابقة نموذجاً من الأدب تستدعي الكتابة فيه المشافهة. فمخاطر النقل في المؤلَّف، أول الأمر، تجعلنا لانعرف ماهو على وجه الدقة النص الذي كتبه ابن المقفع: فالثقافة

المكتوبة لاتزال حديثة العهد. ثم إن نجاحه شجع التكييفات والاقتباسات دون شك. وأخيراً، إن نمط التأليف، نمطه ذاته، كان يصلح لتلاوة شفهية: عروض موجزة، مصنوعة من وحدات مستقلة نسبياً، وعرض تنعشه دورياً أقوال مأثورة أو حكَم ستوضّحها تتمة القصة. وهذا العرض يمكنه أن ينقطع ويُستأنف دونما ضرورة لاستعادة التسلسل لكل ماسبق. فالحكاية، أو الحكايات بالحري، تصلح دائماً لأن تُحكى. فثمة بالتأكيد فلسفة كاملة للوجودخفية، فلسفة توجّه هذه العروض، ولكنها، إضافة إلى أنها ليست موضحة ولامعروضةعرضاًعضوياً، تتلخص في حكم وأقوال مأثورة تنتمي إلى جنس الأقوال الأخلاقية المأثورة والأمثال أكثر مما تنتمي إلى جنس أدب فلسفي.

وفيما يخصّ الجانب التجميعي من المؤلَّف، فإنه ليس واضحاً فحسب، بل إن المؤلف يعترف به ويحيله إلى مصادره الهندية. وذلك أمر يشرح لديه من جهة أخرى الغياب الكلي لإحالة إلى سلطات إسلامية أو عربية تقليدية، ويشرح في الوقت نفسه لديه النقص في اللجوء إلى **الإسناد** الذي رأينا أنه عنصر ذو أهمية للمؤلفات العربية المكتوبة الأولى.

الجاحظ وخلفاؤه

نحن نكتشف مع الجاحظ (776/160 - 868/255) عدداً معيناً من الخصائص التي استخلصناها. فـ**الإيجاز** في العرض يميّز **الرسائل** التي كانت قد حفظت لنا. والمؤلفات الأطول تستدعي توثيقاً يرتّبه الجاحظ وينظمه. وتلك هي الحال في **كتاب الحيوان**، كما في **كتاب البخلاء**، حيث ينهي الحاجظ تقديمه موضحاً، أن القارئ يجد في كتابه **أحاديث عديدة** مضافة إلى أربابها أو غير مضافة وفق الحالات. والمؤلف يتضمن بالفعل سلسلة طويلة من الحكايات القصيرة قليلاً أو كثيراً، رتبها الجاحظ. وفي هذه الحالة، لاينجم طول التأليف،

شأنه شأن **كتاب الحيوان**، عن طول العرض، بل ينجم عن العددالكبير من العناصر المتجمّعة في الكتاب[49]. فاللجوء إلى ماقاله الأسلاف موجود في مؤلفات كـ رسائله حيث يذكر في العادة آراء أو أبياتاً من الشعر لدعم أقواله[50].

ويكمن في ذلك نمط من التأليف حيث يُستخدم مبدأ العرض بصورة منهجية استخداماً أقل من استخدامه في كتاب ينتمي إلى الثقافة المكتوبة التي تكون الفكرة فيها هي التي تتقدم تدريجياً وفق مقتضيات منطقية وليس تبعاً لمعايير يمكنها أن تكون شكلية أو هامشية. وكان مارسه يشير في الملاحظة السابقة إلى أن الرواية، أو القصة الطويلة وكان القليل يلزمها حتى تولد مع مؤلف كـ **كتاب البخلاء**، فهل كان القليل يلزمها حقاً؟

فلماذا إذن كان على الرواية أن تنتظر أحد عشر قرناً ونصف لترى أخيراً زينب هيكل تظهر عام 1914، التي يمكننا وصفها أنها الرواية العربيةالأولى؟ ولماذا كان

---

49) **وقد كتبنا لك أحاديث كثيرة مضافة إلى أربابها وأحاديث كثيرة غير مضافة إلى أربابها. كتاب البخلاء**، طبعة هارون، ص8 , 6-7.

50) سنلاحظ على وجه الخصوص تواتر اللجوء إلى ذكر أبيات من الشعر هي مؤشر على الانتشار الشفهي الكبير لمعارف شعرية في هذا العصر، في حين أن هذه الأبيات من الشعر ذاتها تطرح في أيامنا هذه على الناشر مشكلات يستعصي حلها من جراء «تعدد الروايات واالتعذر شبه المطلق، تعذر إعادة الأصل [...]»،بيلا، **كتاب البخلاء** للجاحظ، مدخل، ص.II. ويُبرز حكم و. مارسه الذي أنهى به بيلا هذا المدخل،سمات تلتقي، بالنسبة لنا، خصائص أدب لايزال موسوماً جداً بالمشافهة (نحن الذين نلفت نظر القارىء إلى ذلك):«يدلّ **كتاب البخلاء** لدى مؤلفه،على ميل إلى الملاحظة، وحب للتفصيل الدقيق والنموذجي، ويدل، وهذا ماهو أفضل، على نزعة إلى التحليل السيكولوجي.وكونه أضاف إليه قليلاً من الخيال المبدع، وبعض القابلية لاختراع حبكة يمكن بهاأن تملأ المخطط هذه الأحاديثُ والأوصاف الصغيرة،فإن ولادة الرواية، أو القصةالطويلة على الأقل، كانت أمراً ممكناً.يضاف إلى ذلك **الغياب الكامل للتأليف**، والأقوال المكررة، والاستطرادات،وفصل أخير من أربعين صفحة ليس له مع بقيةالكتاب سوى علاقة بعيدة جداً؛كل **الفوضى** موجودة لدى رجل فكر فضولي،واسع الثقافة جداً،رجل صنع لنفسه، بفعل عجزه ربما عن أن يضبط نفسه، قاعدة،وقال وكرر القول، قاعدة **الثرثرة بلا رابط**،رجل رفع **الحديث المتهافت** إلى مستوى المبدأ الأدبي بوصفه مقتنعاً جداً أن السأم وُلد يوماًمن الرتابة» (صIX-VIII).

انتظار تيمور أمراً لازماً لنرى القصة العربية الطويلة تأخذ انطلاقتها؟ السبب أن العلاقة باللسان لم تعد هي ذاتها عندئذ. فهيكل وتيمور يكتبان لـ قرّاء. ويكتب الجاحظ ليكون مقروءاً بقدر مايُتلى، وينشد، ويحكى، وليكون مقروءاً بصوت عال أمام حفل من المستمعين. إنه أبدع النثر العربي، وولّد لساناً جديداً، دون ريب، ولكنه لم يستطع في الوقت نفسه أن يعدّل السياق الألسني والثقافي الذي فيه يتدخّل إبداعه تعديلاً جذرياً، سياقاً ألسنياً وثقافياً موسوماً على نحو أساسي بالتواصل والنشر الشفهي للمكتوب.

ماذا سيكون وضع خلفائه؟

ثمة بينهم واحد له مكان ذو أهمية في العالم الأدبي، إنه أبو الفرج الأصبهاني (مات عام 967)[51] مع كتابه، **كتاب الأغاني**. وسنكتفي بأن نلفت نظر القارئ، بالنسبة لهذا المؤلَّف المشهور، إلى السمات التي تنتهي إلى الجنس الشفهي. ونبدأ أول الأمر بموضوع المؤلَّف، موضوعه ذاته، الذي يمنحه اسمه، ويكمن في جمع قصائد مغنّاة كانت، بطلب من هارون الرشيد، قد جُمعت ثم راجعها موسيقيون ذوو شهرة، وهي مجموعة كان إكمالها بقصائد من شعراء لاحقين أمراً لابد منه. وتلك كانت الذريعة لإكمال هذه المؤلفات بطائفة من الملاحظات، والتفصيلات، وأحاديث عن حياة العرب الثقافية حتى عصر المؤلف. ونمط التأليف لوحدات، شأنه شأن القصائد، التي تنتمي لأعلى درجة، إلى التلاوة الشفهية، ذو علاقة بنمط المشافهة، إذ أن كل عنصر يستدعي العنصر التالي تبعاً لضرورة مباشرة وليس تبعاً لمخطط منطقي ذي أجل طويل. ونحن، هنا أيضاً، نجد اللجوء إلى التجميع، إذ يلجأ أبو الفرج إلى أسلافه الذين يعرض لهم مستخلصات فضفاضة. والمؤلّف يفسح المجال من جهة أخرى إلى التجميع، لأن المقصود جمع قصائد ليست من قصائد المؤلف. وهويفعل ذلك إذ يضاعف هذا التجميع بتجميع المؤلفين.

---

51) انظر، بالنسبة لأبي الفرج الأصبهاني (284/897-356/967). **الموسوعة الإسلامية** I، ص 121 b - 122a.

فأن يكون التجميع إحدى خصائص أدب تسمه المشافهة، ذلك أمر نؤمن به لأسباب مختلفة. والسبب الأول ذو علاقة بالنظام التربوي وطرائق التعليم، نظام مشروط هو ذاته بالإحالة الدائمة إلى التنزيل. ينبغي الإصغاء إلى المعلم: إنه السلطان الذي لاملاذ للمرء في معارضته، ذلك أن المكتوب الذي يعلّق عليه ويشرحه لاقيمة له لولاه ولولا كلمته. وينجم عن ذلك احترام كبير للسلطان وميل للخضوع إليه، سلطان وجدناه مجدداً في شاغل الإسناد، إسناد يمنحه سلطاته وهو محميّ ومضمون بها. وسيكون المنعكس الذي تنمّيه مثل هذه البيداغوجيا، ومثل هذه العلاقة معلم-متعلم، منعكس الولاء للمعلم حائز السلطان وضامن الحقيقة. إنه ولاء سيظهر على نحو أساسي بالهاجس الناشىء لدى الطالب في أن يكرر التعليم الذي تلقاه عندما يكون عليه أن ينقله بدوره، تكراراً بكل دقة. وسيكون هذا الولاء الكامن في التكرار مرفقاً بشروح وتعليقات يكتمل بها المؤلَّف البدئي ويتسع. إن من الطبيعي تماماً، في مثل هذا التمرين، أن يكرّر التلميذ عمل المعلم، ويعيد إنتاجه، ويكتبه مجدداً: والمجال جاهز لتوسيع المؤلفات التجميعية. هذا من دون أن نتكلم على عامل آخر كانت له أهميته دون شك: فما تعلمه التلميذ حفظه على الأغلب عن ظهر قلب، وما نعرفه عن ظهر قلب يعود بسهولةإلى اللسان أو إلى القلم. وما علينا، من جهة أخرى، إلا أن نلاحظ الميول المدرسيةأو الفكرية لدى بعض الطلاب الذين تكوّنوا بهذه الطرائق والذين عليهم الآن أن يؤلفوا محاولات أو مذكرات: وسيكون التجميع نمط التأليف لديهم الأكثر طبيعية.

حظوةالسلطان ونفوذه، انبعاثات ناجمة عن نمط التعليم واللجوء الدائم إلى الذاكرة، هذه السمات، التي تميّز وسطاً ثقافياً وأدبياً موسوماً بسيطرة المشافهة، تؤثر في الكتابة الأدبية وتحدّد لها بعض السمات كالسمات التي رأيناها للتوّ مع الميل إلى استخدام الحكايات القصيرة، وتواتر الاستطرادات، واللجوء إلى التجميع.

وكلما ازدهر النثر الأدبي العربي وجدنا، بالإضافة إلى تأكيد السمات النوعية للمكتوب، احتفاظاً بعدد معيّن من العلامات الخاصةبالمشافهة.

إن لدينا على هذا النحو، مع **ألف ليلة وليلة**، تأليفاً يميز جنساً متكيفاً كل التكيف مع المشافهة وهو القصة. وتظل القصة، ولو أنها موسّعة، تأليف مختصر يمكنه أن يكون محدوداً في إطار جلسة سرد أو في إطار أمسية. وماسيميز **ألف ليلة وليلة** هو أن هذه القصص متكاملة في مجموع، وأنها تقع في تأليف ينظمها. ولن نعرض كل البحوث الراهنة في هذا الكتاب، ولكننا سنُعنى بشكله. فأن يكون الكتاب قديماً، ذلك أمر لانبتغي برهاناً عليه سوى التنويهات التي أبداها المسعودي (مات عام 958) وابن النديم (مات عام 998). ذلكم ماتقوله عنه **مروج الذهب**، بمناسبة المناقشة حول خرافة إيرام.

«وقد ذكر كثير من الناس ممن له معرفة بأخبارهم أن هذه الأخبار موضوعة مزخرفة مصنوعة نظّمها من تقرب إلى الملوك بروايتها وحال على أهل عصره بحفظها والمذاكرة بها وأن سبيلها سبيل الكتب المنقولة إلينا والمترجمة لنا من الفارسية والهندية والرومية. سبيل تأليفها ما ذكرنا مثل كتاب **هزار إفْسانه** وتفسير ذلك من الفارسية إلى العربية ألف خرافة وخرافة. بالفارسية يقال لها **فْسانه** والناس يسمون هذا الكتاب **ألف ليلة وليلة** وهو خبر الملك والوزير وابنته وجاريتها»[52].

إننا لفتنا النظر إلى الملاحظات التي تدل على مكانة القاص ودوره كما يراه إنسان القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، في مرحلة النثر العربي الكبرى: إن القاص هو رجل الثقافة الشفهيةأكثر من أي رجل آخر[53]. إنه يؤدي فيها دوراً هو من الأهمية بحيث لايُعتبر كمن يقص فحسب، ولكنه يعتبر كمن يؤلف، أعني أن القصة تصبح جنساً أدبياً ذا نصيب كامل.

---

52) مسعودي، **مروج الذهب**، طبع وترجمة بارليه دو مينار، IV، ص. 89-90.

53) إذا كان هذا الدور، دور القاص، يختفي سريعاً، خلال هذه العقود الأخيرة من السنين، في المجتمعات التي يسمها نمط الحياة الغربي،فذلك ليس لأن المكتوب غزا جماهير جديدة، بل على العكس.إن الناس لايقرأون دون شك أكثر من ذي قبل، وربما يقرأون أقل. وسبب هذا الاختفاء أن الإغراءات المتنوعة التي تُعرض على الناس لم تعد تترك الزمن، والمجال،والفراغ للسرد والقصة، وهذا صحيح بالنسبة للإبداع و الاستماع على حدسواء. والاستماع يمكنه وحده أن يوجد قاصين جدداًويمنع نضوب هذا النوع من الإبداع.

ولن ينخدع ابن النديم، من جهة أخرى، في ذلك، هذا الذي سيخصّص القسم الأولِ من الفصل الثامن في **فهرسه** لهذا الجنس. وعنوان هذا الفصل الثامن: معلومات عن علماء العلوم الأخرى القديمة والحديثة[54]. إنه ضرب من الملحق للأدب، لعلوم السحر والتنجيم ولكثير من الموضوعات الأخرى[55]. ويكمل الجزء المخصص للأدب ماكان قد قيل في الفصلين الثالث والرابع عن النثر والشعر. وبعد أن عرض ابن النديم الأصول الهندية والفارسية والبيزنطية لكثير من القصص، قدّم لائحة بضروب الثنائي المشهورة أو بالشخصيات العظيمة من العاشقين والعاشقات الذين نجدهم في هذا الأدب. وإليكم كيف يُدخل ألف ليلة وليلة:

«أول من صنّف الخرافات، وجعل لها كتباً وأودعها الخزائن، وجعل بعض ذلك على ألسنة الحيوان، الفرس الأُوَل، ثم أغرق في ذلك ملوك الأشغانية، وهم الطبقة الثالثة من ملوك الفرس، ثم زاد ذلك واتسع في أيام ملوك الساسانية، ونقلته العرب إلى اللغة العربية، وتناوله الفصحاء والبلغاء فهذّبوه ونمقوه، وصنفوا في معناه مايشبهه، فأول كتاب عُمِل في هذا المعنى: كتاب هزار أفْسان، ومعناه ألف خرافة. وكان السببُ في ذلك أن ملكاً من ملوكهم كان إذا تزوج امرأة وبات معها ليلة قتلها من الغد، فتزوج بجارية من أولاد الملوك ممن لها عقل ودراية، يقال لها شهرزاد. فلما حصلت معه ابتدأت تخرفه. واتصل الحديث عند انقضاء الليل بما يحمل الملك على استبقائها. ويسألها في الليلةالثانية عن تمام الحديث، إلى أن أتى عليها ألف ليلة وهو مع ذلك يطأها إلى أن رُزِقت منه ولد أظهرته، وأوقفته على حيلتها فاستعقلهاومال إليها واستبقاها»[56].

54) الفصول السابقة، بعد التي ذكرناها في بداية هذا الفصل، ص83، مخصصة لـ **الكلام. الفقه.** والفلسفة.

55) كالمهرجين، أو شخصيات كجحا أو موضوعات جنسية،أو علم الفراسة، والأحصنة، والأسلحة، والعلوم البيطرية، ومجموعات المواعظ، والمطبخ،والسموم،والتعويذات والتمائم، إلخ، أو الصائبة والسيميائيين في القسم الثالث.

56) **فهرست**، ص. 436، 15-ص 437، 4.

والطريقة التي يشرح فيها ابن النديم **ألف ليلة وليلة** مثيرة للاهتمام، ذلك أنه يربط التأليف بجنسه الأدبي ويلفت الانتباه إلى الأصل. ويبيّن تقديمه أيضاً بياناً جيداً غائية التأليف: قصة ذات مشاهد، يمكن أن تنقطع وتُستأنف دون محذور، وهي تناسب، وقد بينا ذلك[57]، أدباً من النموذج الشفهي. وبالنظر إلى ذلك، يدلّ دون ريب تنوّع النسخ التي بحوزتنا كما هو الأمر بالنسبة إلى **كليلة ودمنة**، على وجود تيارات عديدة، متقاربة ولكنها مختلفة، في النقل الشفهي للمؤلف.

أضف إلى ذلك أن **ألف ليلة وليلة** تتكوّن من تقنية سرد ذي إطار[58]. إنها تقنية تناسب الأدب الشفهي تماماً من حيث أن هذا السرد يتيح الحصول على مؤلفات ذات عروض قصيرة، بالنظر إلى أن السرد المؤطر مختصر والإطار غير متسع من جهته. ولهذا السرد المؤطر أيضاً خاصية الحصول على بنية بسيطة نسبياً توجّه عرض المؤلف وتظل خارجية بالنسبة لمختلف العناصر التي تكوّن هذا السرد، ولاستخدام مقارنة من النموذج المعماري، نقول: العناصر المكونة مجتمعة كما في حائط سور يمكنه أن يستطيل بصورة غير محددة دون أن يطرح مشكلات البنية، في حين أن الأمر لو كان يقتضي تنظيم هذه العناصر في بناء متماسك لطُرحت مشكلات نوعية كل النوعية. إن **ألف ليلة وليلة** تنتمي تماماً من وجهة النظر هذه إلى الأدب الشفهي لا إلى تقنية التأليف الأدبي المكتوب.

المقامة

ثمة لجنس أدبي آخر أهميته في الأدب العربي الكلاسيكي وبوسعنا أن نبيّن فيه سمات تميز الأدب الشفهي. والمقصود المقامات. وفائدة جنس **المقامات** تكمن

---

57) انظر ماسبق ص. 101-102.

58) «جزء كبير من القصص في **ألف ليلة وليلة** هي ضروب من السرد ذات إطار، وبنية معروفة جيداً يمكنها أن تحدد بوصفها كلاً مؤلفاً من جزأين: قصةأو قصصاً، تقصها شخصية أو شخصيات، في قصة أخرى ابعادها أصغر وأهميتها تابعة، قصة تحتوي الأولى إذن كاحتواء الإطار رسماً». م. إ. جيرهارد، «تقنية السرد ذي الإطار في ألف ليلة وليلة»، في **مجلة أرابيكا**، VIII، 2 (1961)، ص. 137.

في أنه يضيف إلى هذه السمات، التي تميز الأدب الشفهي، سمات نوعية تميز الأدب المكتوب. وهو، من وجهة النظر هذه، جنس أدبي، عربي بصورة صحيحة، كما يبرهن على ذلك، من جهة أخرى، حظه الفائق الحدّ في هذا الأدب. ولكن فلنبدأ بالسمات التي تدل على صفة المكتوب. فالسمة الأولى، بادئ ذي بدء، هي العناية الكبرى الموجهة إلى التأليف. ونحن نلاحظ، إذ نقتصر على **مقامات** بديع الزمان الهمذاني[59]، أن القصص تتبع مخططاً نموذجياً من ثلاثة أجزاء: الجزء الأول هو المدخل، حيث عيسى بن هشام، القاص، يقدم إيضاحات مختلفة خاصة بالأدب، أو الجغرافية، أو بضرب من الطرفة. ويتدخل في الجزء الثاني مجهول ذوكلام حسن. وسيكون الجزء الثالث هو جزء التعرف على المجهول. فأبو الفتح الاسكندراني هو بطل **المقامات** ومن يقدم العبرة الأخلاقية من السرد في نهاية القصة.

كل ذلك منظّم بعناية كبرى، ولو أن المؤلف يتحرّر بعض التحرر من هذا المخطط النموذج. وهكذا يمكن أن يكون المدخل، شأنه شأن الجزء الثالث، قصيراً جداً[60]، أو أن أحد الأجزاء يمكنه أن يكون محذوفاً[61]. وثمة استثناء آخر مفاده أنه لايوجد، في المقامة السابعة، **الغيلمية**، التي تمسرح لقاء الشاعرين ذو الرّمة والفرزدق، تدخّلٌ لبطل **المقامات**، أبوالفتح، الذي يقوم بدوره ذو الرمة. يضاف إلى ذلك أن التعرف على أبو الفتح، في العديد من **المقامات** الأخرى، غير صريح[62]. وكل هذه الضروب من التحرر من بنية مجموع **المقامات** لاتستأصل

59) همذاني: ولد عام 968/358 في همذان ومات عام 1008/398 في الحيرة.

60) في **المقامة** التاسعة، **الجرجانية** على سبيل المثال، لايكاد المدخل يكون، على هذا النحو، أكثر من سطر، والجزء الثالث، «التعرف»، يتألف من سطر غير كامل.

61) هكذا في **المقامة** الثانية عشرة، **البغدادية**، لايوجد إلا جزء واحد، قصة عيسى. . وليس في **المقامة** الثالثة عشرة،**البصرية**، سوى الجزأين الأولين، ولا وجود للجزء الثالث المخصص للتعرف.

62) مثال ذلك أن أبا الفتح، في **المقامة** الحادية عشرة، **الأهوازية**، غير مسمى، وأسلوب التعرف، في مقامات أخرى، معدل، من حيث أن أبا الفتح مسمى منذ البداية،أو خلال القصة كما في **المقامات** 21، **الموصلية**، 22، **المضرية**، 37، **الأرمنية**، 42، **الوصية**،44، **الدينارية**، 46، **الملوكية**، 50، **الحميرية**.

شيئاً من العناية التي بها تألفت كل مقامة منها : انفصال الأجزاء ، وحدة كل جزء ، مهارة في إدارة القصة .

وإلى هذا الشاغل ، شاغل الدقة في التأليف ، الخاص بالتأليف من النموذج المكتوب ، يُضاف شاغل آخر ، شاغل الأسلوب . أسلوب **المقامات** متقن إلى الحدّ الأقصى . بل إنه نموذج النثر العربي . وثمة ، حتى لو أنه يستسلم في بعض الأحيان للمضي في براعة محض صورية ، فلسفة كاملة للوجود تبرز من خلال القصص والعبر الأخلاقية التي يستخلصها أبو الفتح . وبديع الزمان الهمذاني لايحتقر البراعة مع ذلك ، فهو قادر عليها ، في مجال الشعر وتحليله الأسلوبي[63] وفي مجال النثر على حدّ سواء . وهكذا فإن الحوار ، ذلك الحوار المتألق في الجزء الثاني من **المقامة الثالثة** ، **البلخية** ، حيث يصل بغتةشاب ويسأل عيسى الذي يجيبه ، يُدخل السجع ، ومفردات كاملة منشودة ، والإيجاز في صيغة الجمل . إنه ، باختصار ، قطعة من المختارات تنتهي بوصف مجازي للدينار ، يليه مدحه . ومثل هذه المهارة في الأسلوب واللسان تنتمي دون ريب إلى الكتابة . وبديع الزمان الهمذاني واع كل الوعي بهذه الصفة ، صفة أسلوبه ، ويُلمع غالباً إلى مسائل فصاحة اللسان[64] ، أو إلى بحثه الألسني[65] . أضف إلى ذلك ، فيما يخص الأسلوب دائماً ، حكم نقدي أطلقه بديع الزمان الهمذاني على سلفيه المشهورين ، الجاحظ وابن المقفع ، مؤسسي الأدب العربي في النثر : على بلاغة الجاحظ واللسان المرهف لابن المقفع . وإذ تتوقّف المحادثة من ثَمّ عند الجاحظ ، فإن حواراً يبدأ ، حواراً هو نقد حقيقي

63) انظر **المقامة 45**، **الشعرية**، حيث يطرح شاب على مستمعيه عدداً كبيراً من الأسئلة الخاصة بالتبحّر في علم البلاغة،أسئلة تنصب على أبيات من الشعر لـ **الشطر** فيها خصائص متنوعة، وحيث يشرح بعضاً من أسئلته وهو يقترح جواباً.

64) إنه، على هذا النحو، يصف في بداية **المقامة** الثانية والعشرين، **المضيرية**، بطله: «أبو الفتح الإسكندراني، رجل اللسان الفصيح، يدعوه فيجيبه،ورجل البلاغة، يأمرها فتعطيه.»

65) هكذا يقول، في بداية **المقامة** السادسة عشرة، **المكفوفية**، عندما يصرح عيسى بن هشام: «حدثنا عيسى بن هشام قال: كنت أجتاز في بعض البلاد الأهواز.وقُصاراي لفظة شَرودٌ أصيدها. وكلمة بليغة أستزيدها». نشر بيروت، 78، 2-3.

لأسلوب كاتب البصرة الكبير: وإذ يمدح القاص والمستمعون (الذين يمثّلون هنا الرأي العام) بلاغة الجاحظ وممارسته اللسان الفصيح، ينطلق الشاب الذي انضمّ إليهم في نقد دقيق يصرّ على أن يُنزل الجاحظ إلى مرتبة دنيا في عصره وعلى أن يبيّن حدوده تبعاً لمعايير راهنة:

«لكل عمل رجال. ولكل مقام مقال. ولكل دار سكان. لكل زمان جاحظ. ولو انتقدتم، لبطل ما اعتقدتم [. . .]. إن الجاحظ في أحد شقّي البلاغة يقطف. وفي الآخر يقف. والبليغ من لم يقصّر نظمه عن نثره. ولم يُزر كلامه بشعره. فهل تروون للجاحظ شعراً رائعاً. قلنا لا. قال: فهلموا إلى كلامه فهو بعيد الإشارات. قليل الاستعارات. قريب العبارات. منقاد لعريان الكلام يستعمله. نفور من مُعْتاصه يهمله. فهل سمعتم له لفظة مصنوعة أو كلمة غير مسموعة. فقلنا لا. قال: هل تحب أن نسمع من الكلام مايخفّف عن منكبيك وينمّ على مافي يديك»[66].

واللوم الذي يوجهه بديع الزمان الهمذاني إلى الجاحظ يكمن إذن في أنه لم يتقن أسلوبه وتعبيره إلى حد كاف، ولم يلجأ إلى الصور والاستعارات، بل ظل فيه على بساطة اللسان الأصلية. واللوم الثاني مفاده أنه منح النثر استقلاله ولم يعتبر أن الناثر ينبغي له أن يزدوج بشاعر جيد. وهذا الأمر كاشف جداً لدى الهمذاني عن تصور للكتابة التي تظل ترتبط ارتباطاً لاينفصم بالمشافهة، من حيث أن النثر لايمكنه الاستمرار دون الشعر الذي يتصف، في الأدب العربي، أنه مكان من الأماكن المفضّلة للمشافهة. والجاحظ زيّن غالباً مع ذلك، كما بيّنا، نثره باستشهادات شعرية: إنه، حتى ولو أنها ليست له، دفع ضريبته للشعر. وذلك غير كاف بالنسبة للهمذاني الذي يقود في مقاماته، في عدة مناسبات، إلى أهمية الشعر[67].

---

66) طبعة بيروت، ص. 75، 4، ص.76، 5.

67) انظر، على سبيل المثال، **المقامة** الرابعة عشرة، **الفزارية**، طبعة بيروت، ص70: "**فأين شعرك من كلامك؟**"، انظر أيضاً **المقامة** التاسعة والعشرين، **العراقية**، ص. 143: «وهل نظمت (العرب) مدحاً لم يُعرف أهله؟»، أو **المقامة** السادسة والثلاثين **الإبليسية**، ص184، 6-8، التي يعبرها الشعر العربي برمتها، وحيث الشيطان (أبو مرة) يصرح: «وما أحد من الشعراء إلا ومعه معين منا، وأنا أمليت على جرير هذه القصيدة، وأنا الشيخ أبو مرة.»

وعن هذه المسألة، يمكننا القول إن رجالاً كالهمذاني لم يجرأوا بالفعل على أن يسلكوا مسلك الجاحظ على الدرب الذي كان قد ساهم، بعدابن المقفع، في شقّه للنثر العربي: إنه يلومه على أصالته التي تكمن في أنه قال نثراً ماكان حتئذ وقفاً على الشعر. فالنثر والشعر لاينفصل أحدهما عن الآخر وينبغي لهما أن يتكاملا في رأي الهمذاني. إن النثر الجيد لايمكنه أن يكون إلا صنعة شاعر جيد. ويعني ذلك، عى نحو من الأنحاء، أن ننفي عن المكتوب وضع الاستقلال وأن نصادر أن الأدب العربي، بجزئه الشعري، يظل مرتبطاً بالمشافهة ارتباطاً لاينفصم.

ويُلاحظ أيضاً هذا الاتجاه إلى عدم فصل الكتابة عن المشافهة في سمات أخرى من المقامات. لنبدأ أولاًبواقع مفاده أن المقامات التي بحوزتنا تبدأ كلها، على نحو ثابت ما عدا استثناءين، بتعبير مماثل من الأسلوب الشفهي: قصّ علينا عيسى بن هشام مايأتي، يقول لنا. . . »[68]. ثم هناك سمة أخرى هي قصر القصص[69] التي تتألف من عددمن الأسطر بين نحو من عشرة ونحو من ستين للغالبيةالعظمى منها.

وبوسع المرء أن يضيف إلى هذا المعيار محض الخارجي معياراً آخر ينتمي إلى جنس الأدب الشفهي، معياراً هو التكرار على صورة أمثال(*): إضافة إلى إلهام الشاعر الصادر عن شيطانه الذي أتينا على ذكره للتو[70]، فإن المرء يجد الوصف الاستعاري للدينار في مقامتين[71]. والمثلان الأكثر إثارة للدهشة تقدمهما

---

68) **حدثنا عيسى بن هشام قال**، والاستثناءان خاصان بالمقامة السابعة، **الغيلانية**، التي تنيب «**حدَّثني**» مناب **حدثنا** والمقامة الثامنة، **الأذربيجانية**، التي تلجأ إلى التبسيط: **قال عيسى بن هشام**،وذلك، في الحالين، لايغير الصفة الشفهية للتعبير.

69) أطول المقامات هي **المقامة 22**، التي تتألف من 134 سطراً في طبعة بيروت، **المضرية**، تليها **الصيمرية**(43) المؤلفة من 105 أسطر، والأربع مقامات: **الأسدية**(6)،**الواعظية**(27)، **العراقية**(29)، **البصرية**(52)،تتألف كل واحدة منها من75 إلى 80 سطراً.

(*) doublet: مثل،صنو «م».

70) انظر الهامش رقم (67) فيما سبق.

71) **مقامة 3**، **البلخية**،مقامة 47، **الصفرية**، طبعة بيروت، ص916 - 132..

المقامة(614) **الفزارية**، المقامة 46، **الملوكية**، اللتين تستخدمان كلاهما الجمل نفسها، والتعابير ذاتها، والصور والاستعارات عينها، مع تعديلات في الترتيب، لوصف الوضع نفسه[72]. ويمكننا أن نشير أيضاً إلى تشابه الموضوع في **المقامتين** 29 و45، **العراقية والشعرية**، اللتين تتناولان بالمعالجة مسائل ألسنية وشعرية. وذلك دون أن نحصي، عبر **المقامات** الأخرى، أبيات الشعر أو التعبيرات المشابهة[73]. وهذا الاستخدام الجديد لعناصر واحدة هي إحدى مميزات اللجوء إلى أساليب تنتمي إلى المشافهة.

وعلينا أن نضيف سمة أكثر أساسية بكثير، سمة تسم الأسلوب نفسه. وكنا قد قلنا إن هذا الأسلوب كان أسلوباً متقناً جداً. فهو لا يستخدم فحسب مفردات لغة، غنية جداً، بل يستخدم صوراً واستعارات ويلجأ غالباً إلى تجانس الحركات وإلى **السجع**، اللذين يناسبان القراءة بصوت عال[75]. وهو، إذ يفعل ذلك، فإنه يحتفظ بخاصة من خصائص النثر القرآني جعلها صفة أساسية من صفات النثر الأدبي: إن الجملة العربية ينبغي أن تكون، كما يُفهم من اللوم الذي يوجّهه الهمذاني إلى الجاحظ، متقنة، أصيلة، صعبة، تلجأ إلى **السجع** ولا تجهل الشعر.

هذا المثال الذي عبّر عنه في نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي هو

---

72) انظر طبعة بيروت، ص. 68، 6-9، وص. 228، 3-229، 1.

73) انظر بيتي الشعر الأخيرين، شبه المتطابقين، في المقامتين 15، 41، **الجاحظية**، **العلمية**، طبعة بيروت ص. 77، 203، أو التعابير المتشابهة أو حتى المتطابقة في **المقامتين** 6، **الأسدية**، و7، **الغيلانية**، ص. 30، 5 و34، 7-8، أو في **المقامتين** 7، **الغيلانية**، و14، **الفزارية**، ص. 39، 7-8، وص. 68، 3-2، أو في **المقامتين**، 19، **الساسانية**، و25، **مجاعية**، ص. 93، 1-3، وص. 127، 7-8.

74) انظر ماسبق، ص. 105.

75) انظر على سبيل المثال ص. 73، 8، ص. 75، 4-5 و11، ص. 79، 2-3، ص. 98، 7، ص. 99، 1، ص. 202، 6-8، إلخ.

تماماً مثال النثر العربي طوال هذا القرن الأدبي العظيم، وهو يشرح المثال الذي كان راجحاً في زمن الفارابي والسياق الألسني للأدب في هذا العصر، تمام الشرح. والأدب العربي في النثر، في ولادته كما في نموه، يظل موسوماً بصفة شفهية خاصة. والحقيقة مع ذلك أنه، حتى عندما تكون نوعية المكتوب مؤكدة ونامية، أدب يعود دائماً إلى المشافهة بطريقة أو بأخرى. ذلك كان هدفنا في الصفحات التي سبقت: هدفنا ليس أن نشرح الأدب العربي في ولادته ونضجه شرحاً كاملاً، بل أن نوضّح بعض السمات التي تمضي في اتجاه الإعلاء من شأن المشافهة في علاقاتها بالكتابة.

الفصل الثالث
العلوم الدينية

في حين كان الأدب والنثر العربيان يولدان، ويحتلان مكانهما، ينموان ويزدهران، كان تفكير المسلمين وبحثهم يتابعان عملهما في اتجاهات مختلفة. وتبلورت بعض هذه الأفكار لتولّد علوماً، بحيث أننا في أيامنا هذه نميل، عندما ننظر إلى هذه المرحلة، إلى أن نفسّر الوقائع المختلفة التي حدثت عندئذ على أنها وقائع تتكامل تلقائياً في إطار هذا العلم أو ذاك، أو على أنها وقائع تشارك في حركة كانت تُنعش هذه العلوم وتطورها. ويبدو لنا تفسير القرآن، الفقه، الكلام، والصوفية، إلخ، أنها تيارات فكرية واضحة كل الوضوح، ذات حدود معيّنة تماماً. ولم يكن الأمر على هذا النحو في البدايات دون ريب قبل أن ترسخ شخصية مفكر وعبقريته اتجاهاً أكثر صلابة في تيار من البحث قليل التركيز وترصن طريقة فرضت نفسها بالتدريج وولّدت علماً على الصورة التي نعرفها في أيامنا هذه.

إن أحد العوامل التي شرطت كل هذه السيرورة من البحث وتكوين المعارف هو، ولاريب، اللسان والتصوّر الذي كان هؤلاء الرجال، رجال الدراسة والتفكير، يصنعونه لأنفسهم له. ونحن نقترح، في هذا الفصل، غرضاً معيناً جداً، غرضاً يكمن في أن نستخلص بعض السمات التي تبدو لنا مميّزة، في هذا الغليان الفكري خلال هذا العصر وكثرة المؤلفات التي رأت النور عندئذ.

وبدأ كثير من العلوم بمناسبة شروح القرآن. ويمكننا، لكي نقتصر على مثال واحد في هذا المجال، أن نرجع إلى الطبري (مات عام 923)[1] الذي يؤكد، في

1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، 224/839-310/923.

كتابه **جامع**، أن اللسان العربي يفوق كل الألسنة الأخرى وأنه إنما لهذا السبب كان صالحاً للتنزيل القرآني[2]. ويكمن في ذلك ثابت نجده مجدداً لدى مفكرين آخرين منذ أن يتناولوا بالمعالجة مسائل ألسنية.

أولاً ـ الفقه

شاء بعضهم أن يرى، منذ دراسات شاخت للحقوق الإسلامية، بداياتها وتاريخها، قرابة بين مقاربة اللسان من جانب الألسنيين وبدايات التفكير المنهجي لدى رجال القانون[3]. وهذا يعني القول بأهمية البحوث الأولى في هذا المجال، وربما الاعتراف، كما كنا قد قلنا فيما سبق، أن هذه البحوث كانت ضعيفة التمايز عند نقطة انطلاقها، ولم تكن تنسجم، بالسهولة التي تنسجم في أيامنا هذه مع تصنيف لشتى العلوم.

ونحن إذا حدّدنا موقعنا مع ذلك في المنظور الماضوي التلقائي بالنسبة لنا ونحن نتبنّاه، ذلك أننا لانريد أن نقارب هنا مشكل قدم هذه المعارف، فإن **الفقه** يمس ّعن كثَب مسائل اللسان.

إنه يمسّها أول الأمر بتسميته، فلفظة **فقه** نفسها تحيل في نقطة الانطلاق إلى **فقه** التي تعني فهم وهي مرادف لـ **فهم**[4]. والفقه، كما يشرحه راغب الاصفهاني، «هو

---

2) انظر مدخل الطبري إلى كتابه **جامع البيان في تأويل القرآن**. إن بوسعنا، عن هذا التصور الألسني للطبري، أن نستند إلى مداخلة س. جيليو التي قدمها إلى الرابطة الآسيوية بتاريخ 1985/12/13. إنه يعرض فيها استدلال الطبري ويبين أنه يجري عكساً منطقياً: «إن نتيجة الاستدلال تحتويها المقدمات سلفاً أو، بالحري، إن المقدمات مستمدة من النتيجة. والواقع أن بوسعنا أن نفكك عناصر الاستدلال ويظهر عندئذ أننا ننتقل من الاقتناع إلى العقل». والاقتناع البدئي أن القرآن المنزل باللسان العربي هو الشكل الأمثل للتعبير البين. ويصبح الاقتناع مقدمات الاستدلال في القضية الآتية: إحدى أسمى المزايا التي يمكن أن يهبها الله الإنسان إنما هي أن هذا الإنسان يكون قادراً على أن يعبر عن نفسه بوضوح (A)، ...، موجودات ملكةُ التعبير لديها متفوقة (B)، إن النبي، الذي توجه باللسان العربي إلى شعب لسانه هو الأسمى، في قمة هذا السلم (C)، لسان القرآن هو اللسان العربي وهو ذاته النموذج الأصلي لهذا الأسلوب المميز (D)». (نص مكتوب بالآلة الكاتبة، ص. 5).

3) انظر، عن هذا المسألة، الفصل السابق، ص. 96، والهامش 11.

4) إنه مستخدم على هذا النحو 19 مرة في القرآن، مثال ذلك في السورة 20، طه، آية 27 28: «واحلل عقدة من لسان. يفقهوا قولي».

التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، وهو أخص من العلم. [. . .] وفقهَهُ أي فهمه.»[5]. إن الفقه، من زاوية الفهم، هو إذن شكل من المعرفة، والفقه اتخَذ المعنى المتخصّص بمعرفة الشريعة الإسلامية، مع انطباقه في الوقت نفس على مجالات مختلفة، وعلى سبيل المثال فقه اللغة[6].

وهذا التضمّن للفظة فقه، فهم ومعرفة، يضعنا على درب توجّهه وطريقته في المباشرة. ومع أن الفقه وُضع لدراسةالقانون الإلهي، فإنه ليس معرفة لاَترجع إلا إلى المعطى المنزل، دون لجوء إلى العقل. إن الفقه، كما يلاحظ شاخت، لم يكن قد وضعه «أسلوب غير عقلاني لتنزيل مستمر، بل وضعه تفسير عقلاني ومنهجي، والمعايير الدينية، أو القواعد الأخلاقية، التي أُدخلت في المحتوى الحقوقي، تقدم إطار تماسكه الداخلي»[7]. ولكن هذا اللجوء إلى التفسير العقلاني يفضي إلى «معايير مشخّصة ومادية»، وليس إلى نمو شكلي للقواعد والمبادئ. فهو إذن علم عملي، وُضع لتسوية الأوضاع الخاصة، وليس علم الحقوق؛ وتتحوّل أصول الفقه، القرآن والسنة والإجماع والقياس إلى طريقة، ما إن يوضع على حدة مصدرا القرآن والسنة، والسلطان الآيل إلى الإجماع من وجهة نظر النهج الذي يباشره رجل القانون[8].

عقلانية دون شكلية، التبنّي ذو أهمية، ذلك أنها تتيح البقاء في منظور من الاحترام للسلطان الخاص بحضارة تمنح المشافهة تفضيلاً. ولن تكون الشكليةممكنة إلا بتفضيل المكتوب، إذ تعتبر اللفظة مشروعة في ذاتهاوليست شكلاً عليه أن يحيل باستمرار إلى ممارسة. فالحالة المشخّصة، في الفقه، لهاالأولوية على المبدأ،

---

5) مفردات، ص. 398، 15 ومايليها.

6) والسبب، في رأي شاخت، أن «الشريعة الإسلامية هي خلاصة الفكر الإسلامي، والمظهر الأكثر نموذجية لنمط الحياة الإسلامية، وقلب الإسلام ذاته ونواته. فكلمة فقه (معرفة) نفسها تبين أن إسلام البدء كان يعتبر معرفة القانون المقدس هي المعرفة بامتياز»، مدخل، ص. 11

7) شاخت، مدخل، ص. 13.

8) انظر شاخت، مدخل، ص. 98 99، رقم5.

وتكاثر الإمكانات التي من أجلها يبحث كل مرة عن حلّ، بدلاً من الانتهاء، بطريقة تحليلية، إلى مبادئ يمكنها أن تنطبق على مجموعة من الحالات. وتُعرض الجوانب المدرسية والحالات الوجدانية للحقوق عرضاً بالتفصيل بدلاً من نظرية رئيسة مؤسسة على عدد معين من المبادئ الأساسية. والواقع أن الحقوق الإسلامية، بالمقارنة مع الحقوق الرومانية التي ألهمت العديد من الإنشاءات الحقوقية الأخرى بفعل عدد معين من مبادئها، كانت حقوقاً أصبحت بالتدريج حقوق مدرسة، وأنها على وجه الخصوص ما إن اتّخذت هذا الشكل المدرسي حتى حافظت عليه وثبتته على نحو دقيق، ومنحت الموجزات المدرسية مكاناً راجحاً[9].

وفي القرن الأول للهجرة إنما يقع اللجوء، في رأي شاخت، إلى فكرة السنّة بوصفها «عرف اجتهاد قضائي أو عرفاً معيارياً». و«كان العرب، وهم دائماً، يرتبطون بالموروث والأسلاف. فكل ماكان عرفياً كان جيداً وصحيحاً. وكل ماكان يفعله الجدود كان يستحق أن يُقلّد. تلك كانت القاعدة الذهبية للعرب [. . .][10]»، والإسلام كما يلاحظ شاخت، التجديد الأعظم الذي حدث في الجزيرة العربية، ترك نزعة محافظة تظهر مجدداً بعد أن نجح في التغلب على عداء العرب للتجديد. فـ«ماكان قبل زمن قصير تجديداً كان قد أصبح على وجه السرعة ذلك الأمر الواجب فعله، أمراً تحفّ به هالة من هيبة الأسلاف والموروث، أي ضرب من السنة، هذا المفهوم العربي القديم لـ السنة كان قدأصبح من المفهومات التي توجه الحقوق الإسلامية»[11]

وسنجد مجدداً هنا، كما كنا، قد لاحظنا بمناسبة **الحديث والإسناد**[12]، ذلك الاتجاه الذي يمنح السلطان امتيازاً، اتجاهاً يميّز كل جماعة يُعلى فيها شأن

9) انظر عن هذه الجوانب شاخت، **مدخل**، ص13. وستتذكر، كما بينا سابقاً، ص91، أن أبو حنيفة، احد هؤلاء الموسسين للمدرسة،لم يكتب أيضاً وأن تلاميذه هم الذين دونوا استشارات المعلم.

10) شاخت، **مدخل**،ص26.

11) شاخت، **مدخل**، ص26. ولنشر إلى أن ذلك يشرحه ظهور الله في هذه السيرورة.

12) انظر ماسبق، ص 87-88.

المشافهة ، من حيث أن أفرادهايدأبون على المحافظة على ماكان قد فعل الأسلاف ، ويكررون فعله ويؤبّدونه ، بدلاً من أن يعهد به إلى الكتابة وبدلاً من أن يتابعوا بحثاً مجدِّداً . إن السنة ، في نقطةالبداية ، سلطان ، سلطان ناجم عن التجربة ، عن ماسبق فعله ، وماسبقت معرفته . وبالتدريج إنما سيصبح هذا السلطان ، كلما اتسعت الممارسات التي سيسوّغها ، مصدر الحقوق الإسلامية . ولدينا هنا تلك الحركةنفسها التي تتصرف بحيث تصبح الثورة ، ما إن تنتصر ، قوة رجعية ونزعة محافظة ، ويميل عالم إلى أن يتشبّث بأفكاره بعد أن قلب الأفكار المتلقاة ، ولاتدوم طفرة وراثية إلا بتكرارها واستبعاد طفرات لاحقة . إنه خاصة الفكر الإنساني أن يبحث على هذا النحو عن الأمن في التكرار بدلاً من مجهول الاكتشاف ، وهو أمر يناسب الذهنية الشفهية التي تقتصر على أن تحفظ وتكرر ماكان قد نُقل بغية القدرة على حمايته من النسيان . وسيكون التجديد هو التعليق والتفسير دون أن توضع المعارف الجديدة موضع التساؤل مجدداً أو تُغزى معارف جديدة .

وفي مثل هذا السياق إنما ينبغي لنا أن نفهم **الإجماع** . وسواء كان **الإجماع** محدوداً أو واسعاً ، وقفاً على صحابة النبي في المدينة ، على ممثلي مدرسة واحدة أو على مجموع المسلمين ، فإنه يرتكز على مبدأ الغالبية . فسلوك كل إنسان كما في كل مجتمع من النموذج القبلي ، ينبغي أن يمتثل للمعايير المشتركة لا أن يتفرّد . والرأي المعلن ينبغي له ، على النحو نفسه ، أن يكون الرأي المشترك ، رأي الغالبية ، سواء أكان رأي غالبية المسلمين أم رأي غالبيةأولئك الذين لهم رأي . وذلك أمر يناسب على نحو أفضل الموروث الشفهي الذي لاتعبر فيه الآراء الفردية عن نفسها ، ذلك أن مثل هذا الموروث يفترض التزام كل الذين ينقلونه ، في حين أن الموروث المكتوب يمكنه أن يولّد آراء لاتحترم قواعد الغالبية وأفكارها المتلقاة ، دون أن تغوص على وجه السرعة في النسيان . ويروي شاخت كيف أن عالماً قديماً من البصرة يصف 'العمل الوظائفي للإجماع : «كلما صادفت في مكان دراسة جيلاً من البحّاثة يدعمون الرأي نفسه ، في غالبيتهم ، أسمّي ذلك **إجماعاً** ، سواء أكان أسلافهم على وفاق معهم في هذه المسألة أم لا ، ذلك أن الغالبية لاتتفق على مسألة وهي تجهل

مذهب أسلافها، وأنها تهمل المذهب السابق فقط بسبب إلغاء (مستمدّ على سبيل المثال من القرآن وأهمله أسلافهم) أو لأن هذه الغالبية تبيّنت دليلاً أفضل، ولو أنها لاتذكره»[13].

وتشكّلُ هذا المبدأ، مبدأ الإجماع، موجود لدى الشافعي الذي لايقبل سوى **الإجماع** لمجموع الأمة:

«ومن قال ماتقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ماتقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة. فأما الجماعة فلا يمكن فيها غفلة عن معنى كتاب ولاسنة ولاقياس، إن شاء الله.»[14]

وهذا الإعلاء، إعلان شأن **الإجماع**، استند من ثم إلى **الحديث** الذي يعلن: «لاتجتمع أمتي على ضلال»[15]. ذلك أن الثقة التي أوليت الغالبيةكانت قد وجدت نفسهاموضع تعزيز بوصفها قامت على إعلان النبي، فيقوم **الإجماع** إذاً على سنة النبي.

والنتيجة أن الحقوق الإسلامية ستعبّر عن قول لايترك مكاناً للنشاز، إذ يفعل كل شيء ليمحوه وليلحّ على الانسجام. وعلى هذا النحو إنما أفضى الأمر إلى هذه المدارس حيث أن الأهمية لاجتماع عددمن التلاميذ على مجموعة من الآراء أكثر مما هي للمؤسّس. وهذه المدارس لاتتميز، من جهة أخرى، بنشاز بل بفروق دقيقة أو بمسائل طرائقية لاتضع وفاقاً أساسياً موضع الاتهام. وكلما برزت تجديدات، كما هو الأمر مع الشافعي، كان اتفاق تسوية ينطلق تدريجياً لينقذ الاتفاق العام. وليس علينا أن ننسى أن سبع مدارس مستقيمة كانت موجودة حتى القرن السادس

---

13) شاخت، **مدخل**، ص36.

14) شافعي، **رسالة**، مقطع 1320، ص475-476.

15) ابن ماجا، **سنة**، الكتاب الثامن، **الفتن**، وهذا **الحديث** كان يتكرر تكراراً لانهاية له في كل الأدب الحقوقي.

الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وليست المدارس الأربع وحدها التي نعرفها في أيامنا هذه. وعندما كانت مدرسة تختفي، كما يلاحظ شاخت، لم يكن ممكناً، باسم الإجماع، أن يلتزم بها المرء مجدداً. فـ **الإجماع** كان ينزع على هذا النحو إلى إلغاء الفوارق ويضفي الامتياز على الإجماع في القول[16].

والنزعة ذاتها إلى الاستواء تبرز أيضاً في مجال الطريقة، مع عمل شافعي لن يقبل **الرأي** ويتمسّك بـ **القياس والاجتهاد**، إذ أن الاستدلال القياسي يتجنّب الاعتباطي والحكم الشخصي.

وإلى جانب هذه المواقف الضمنيةبالنسبة للسان والمجال الألسني، نجد أيضاً مواقف أكثر صراحة تُتّخذ. ونود هنا أن نقتصر على تأليفين، تأليف الشافعي، لأهميته النظرية في الحقوق الإسلامية، وتأليف ابن حزم (مات 1063) الذي يمثّل، مع أنه من جيل بعدجيل الفارابي، تشكيل تيارحقوقي سابق، تيار الظاهرية الذي يرجع إلى داوود بن خلَف (مات عام 884/270.)

الشافعي

نجد في رسالة الشافعي[17] إيضاحات صريحة جداً عن اللسان. أولها واجب كل مسلم أن يتعلم كل ما يمكنه من لسان العرب بغية أن يؤكد باللسان العربي أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن يكون بمقدوره القراءة بالعربي كتاب الله، ويتلو ماهو مفروض عليه أن يتلو تمجيداً وتسبيحاً وقراءات طقسية. ومايكتسبه، إضافة إلى هذه المعرفة باللسان، هو هذا اللسان الذي جعله الله لسان

16) شاخت، **مدخل**، ص60-61، رقم 7.

17) الإمام محمد بن إدريس الشافعي، 767/150 - 820/204. انظر **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الأولى، IV، ص. 261 a - 263 a، نبذة هيفيننغ.

خاتم النبيين، وبه أنزل آخر كتبه، وذلك كسب خير بالنسبة له[18]. واللسان العربي، من وجهة النظر هذه، معتبر في وظيفته الدينية والشعائرية: لسان التنزيل والعبادة. وهو بهذه الصفة إنما يفرض نفسه على المسلمين.

وهذا البعد الديني يترافق مع صفة روعة اللسان العربي، الذي لايغفل الشافعي ذكرها:

«ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولانعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لايذهب منه شيء على عامتها، حتى لايكون موجوداً فيها من لايعرفه. والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه: لانعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء.»[19]

والعرب وحدهم هم الذين يتقنون هذا اللسان، وكذلك الذين أخذوه عنهم[20]. ثم يقول فيما بعد عن السبب الحقيقي لروعة اللسان العربي:

«وأولى الناس بالفضل في اللسان مَنْ لسانُه لسان النبي. ولايجوز - والله أعلم - أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد، بل كل لسان تَبَعٌ للسانه، وكل أهل دين قبله فعليهم اتباع دينه.»[21]

والخطّ الديني والروعة الألسنية يمتزجان إلى حدّ يؤسّس كل واحد منهما الآخر: اللسان العربي أكمل الألسنة جراء كونه لسان أكمل التنزيل، يضاف إلى ذلك أن الله لم يكن يمكنه أن يختار لسان التنزيل إلا أكمل الألسنة والوحيد الذي يكون ذا «سعة، وكثرة وجوه، وجماع معان وتفرقها. ومن علِمه انتفت عنه الشُبَه التي دخلت على من جهَل لسان [العرب]».[22]

---

18) شافعي، **رسالة**، رقم 167 و 168، ص.48-49.

19) شافعي، **رسالة**، رقم 138 -139، ص42.

20) **رسالة**، رقم 167 و 168، ص48-49.

21) **رسالة**، رقم 153، ص46.

22) شافعي، **رسالة**، رقم 169، ص50. ونحن نجد مجدداً فيما بعد، مع الألسنيين، حجاجاً مماثلاً ذكرناه سابقاً فيما تقدم ص112 -113، مع الطبري.

ابن حزم والتصور الظاهري

إذا كنا نذكر هنا ابن حزم، وكنا قد قلنا ذلك فيما سبق، على الرغم من أنه يأتي بعد الفارابي بقرن وربع، فذلك بصفته أبرز ممثّل للمذهب الظاهري ومقنّنه، ولأن ثمة لديه بالفعل تصوراً للسان يطابق أحد الاتجاهات لتصور اللسان الذي يصنعه العرب لأنفسهم، تصوراً أتقن ابن حزم منحه تعبيراًمتماسكاً. ولن نجري هنا تحليلاً لفلسفة اللغة عند ابن حزم ولكننا نلفت النظر إلى بعض جوانبها ذات العلاقة بموضوعنا[23].

ويمكننا القول إن ابن حزم امتثالي فيما يتعلق باللغة: فاللغة ينبغي أن تُؤخذ كما هي، وفق استعمالها الشائع، وينبغي أن نرفض كل تدخل شخصي في تثبيت معنى الألفاظ، وإلا فإننا نجعل التفاهم متعذّراً بين الناس[24]. وأولئك الذين لديهم الجرأة على تغيير معنى الألفاظ، وعلى فهمها على نحو يختلف عن المعنى الذي يقبله الجميع، دون سلطان نص أو إجماع، هؤلاء يصنعون لساناً جديداً، مختلفاً عن اللسان الذي أُنزل فيه القرآن[25]، ومختلفاً عن هذا اللسان، لسان العرب، الذي يرجع إليه ابن حزم باستمرار[26].

---

23) انظر. عن ابن حزم 994/384 - 1064/456، **الموسوعة الإسلامية**، III، ص. a 814 - a 822، نبذة ر. أرنالدز، وعلى وجه الخصوص ص a817 فيما يتعلق باللغة، وانظر على وجه الخصوص ر. أرنالدز، **النحو وعلم الكلام لدى ابن حزم قرطبة**، وبخاصة الجزء الأول.

24) هكذا يصرح، بمناسبة لفظة **استطاعة** التي ينبغي أن نميزها من علة هذه الاستطاعة، أن أي شخص لاينبغي له أن يغير المعنى الذي كان قد تأسس في اللسان لهذه اللفظة بالاستناد إلى رأيه الشخصي، دون الإحالة إلى نص أو إلى **الإجماع**، وإلا انهارت كل الحقائق ولم يعد ممكناً أن يتفاهم الناس بعضهم مع بعض. **فصل**، III، ص 28، 22 -24.

25) ابن حزم، **فصل**، III، ص27، 15-20.

26) انظر على سبيل المثال **فصل** III، ص51، 22 وفي صفحات أخرى.

لسان العرب: إذا كان ابن حزم يرجع إليه باستمرار، فذلك لأنه لسان التنزيل، لسان القرآن. ويخطو ابن حزم خطوة إضافية، بالنسبة للأساس المقدس، أساس هذا اللسان، مؤكداً أن التسمية بالعربي يحدّدها، فيما يخص الألفاظ الشرعية، عملٌ إلهي: فلغالبية الألفاظ الشرعية معنى يحدده الله، معنى لم يكن العرب يعرفونه من قبل، وأي من أولئك الذين، على هذه الأرض، يعرفون اللسان العربي لايجهلون هذا المعنى[27]. ويعود ابن حزم في عدة مناسبات إلى هذا التأكيد الذي مفاده أن التسمية، في مجال الدين، صنعة الله وليست صنعة الإنسان[28]. وذلك هو الأمر في الحالة الخاصة للفظتي الإسلام والإيمان، اللتين نُقلتا من دلالتين كانتا معزوّتين إليهما في اللسان إلى دلالتين محددتين ومعروفتين، لم يكن العرب يعرفونهما إطلاقاً، والله كان قد نزّلهما على رسوله[29].

وليس من المثير للدهشة أن يّتخذابن حزم، منذ أن وضع نفسه على تربة التدخل الإلهي المباشر في مسائل اللسان، مقتفياً أثر داوود بن خلف، موقفاً صارماً جداً من فهم اللسان في مجال الدين ومن تفسيره. ويبدأ بأن يحدد فيه محل الحقيقة: حقيقي في الدين ما يأتي من الله على صورة نص، أو من رسوله على النحو نفسه، أو ماكان **إجماع** الأمة كلها قد أضفى الصحة عليه. وثمة، فيما عدا ذلك، ضلال، وكل محدثة **بدعة**[30]. وفيما يخص فهم هذه الحقيقة في الدين، ينبغي له أن يكون حرفياً، وفق المعنى الحرفي، ذلك أن كل شيء، في دين

---

27) ابن حزم، **فصل**، III، ص. 196، 3-5. ويضرب ابن حزم مثالاً على ذلك **الصلاة** التي كان معناها في اللسان العربي يقتصر على **الدعاء**. واستعمل الله هذه اللفظة لحركات معينة ومحسوبة، أوضاع موصوفة كل الوصف، **ركعة** سجود، تلاوة، إلخ، طهور ثياب، ضرورية كلها لصحة الصلاة، وكل الأشياء التي كان العرب يجهلونها قبل أن تأتيهم من رسول الله (ص196، 5-11).

28) هكذا، في **الفصل**، III، ص.208، 17 ، 18: «قد قلنا إن التسمية ليست لنا وإنما هي لله»، أو III، ص.222، 23-24: «قد قلنا إن التسمية لله» أو III، ص.224، 17-18: «قد قلنا إن التسمية إلى الله لا لأحد دونه».

29) ابن حزم، **فصل**، III، ص. 227، 3-5.

30) ابن حزم، **فصل**، II، ص. 121، 8-10.

الله، ظاهر ولاشيء باطن، وكل شيء معروف جهراً، ولا وجود لأية خافية تحتجب فيه[31]. ينبغي إذن، فيما يتعلق بكلمة الله، أن نأخذها وفق معناها الظاهر مادام نص آخر، أو الإجماع، أو بداهة الحواس، لاتمنع مثل هذا التفسير.

ويرافق هذا الالتزام بالمعنى الظاهر رفض القياس واستدلال التمثيل. ذلك أن حد الإحالة فيما يخص الله (أو مبادئ التمثيل) يظل الإنسان. والحال أن ليس بوسعنا أن نستدل من الإنسان شيئاً عن الله، سواء كان بالنسبة لقوته، وحياته ومعرفته[33]. والدرب مغلق في الوقت نفسه في وجه كل منظومة استدلال تمثيلية ووجه كل منظومة تفسير يمكنها أن تنجم عنها. ولم يعد يبقى سوى أن نأخذ النصوص وفق معناها الظاهر وحرفيتها.

هذه الأهمية المعزوّة إلى النص ستوجد مجدداً في مقتضيات ابن حزم بالنسبة لـ نقله. إنه يعرض بعناية هذه المسألة حيث يقول: «نذكر صفة وجوه النقل الذي عند المسلمين لكتابهم ودينهم ثم لما نقلوه عن أئمتهم»[34].

وسيميّز لدى المسلمين ستة أنماط من النقل، ستة لن يقبل منها سوى الثلاثة الأولى، بالنظر إلى مقتضياتها.

والنمط الأول للنقل، الذي يعرضه عرضاً أطول من غيره، ذلك أنه نموذجي، ذو علاقة بنقل القرآن والممارسات الإسلامية الكبرى. إنه نقل شيء، نقله الشرقيون والغربيون، انطلاقاً من أن الناس أمثالهم أعطوهم إياه، من جيل إلى جيل، دون أن يتغير مؤمن، ولايعارض البداهة منصفٌ. إنه القرآن في المصاحف في الشرق والغرب، وليس ثمة أحد يتردّد في الفكرة التي مفادها أن محمداً أعطى

---

31) ابن حزم، فصل، II، ص.116، 9 - 10.

32) ابن حزم، فصل، II، ص. 122، 19--20، يمكننا أن نقرأ كذلك: «إن كلام الله تعالى واجب أن يُحمل على ظاهره ولايُحال عن ظاهره البتة إلا أن يأتي نص أو إجماع أو ضرورة حس على أن شيئاً منه ليس على ظاهره وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر.» فصل، II، ص. 133، 9-12.

33) ابن حزم، فصل، II،ص.158.

34) ابن حزم، فصل، II، ص81.فصل النقل يمضي حتى الصفحة 91.

وعلّم مـا أنزله الـله عليـه، ولا في فكرة أن أولئك الـذين اتبـعـوه تلقـوه عنه، وأن آخرين من ثم تلقـوه عنهم، وهكذا دواليك حتى الوقت الراهن[35]. والأمر يـجري على النحونفسه فيما يتعلق بالصلاة، والصوم، والحج، وعدد من الأوامر الأخرى التي نُقلت بالأسلوب نفسه[36]. وهذا النمط من النقل غير موجود لدى المسيحيين واليهود الذين انقطع النقل لديهم، ذلك أن الأجيال الأولى كانت كافرة ولم يطيعوا دين موسى أو دين عيسى[37].

إننا توقّفنا بعض التوقف عند هذا النمط الأول من النقل، ذلك أنه يكشف عن اتجاه خاص جداً إزاء لسان التنزيل. وهذا اللسان، بالنسبة لابن حزم، لسان يصلنا في **قرآن مكتوب**، ولكنه غير ذي أهمية إلا إذا كان هذا المكتوب يتأكد جيلاً بعد جيل. وليس الأمر هنا أمر مقتضى نقد نصي، يتيح لنا أن نطمئن على أن النص المكتوب لم يكن موضع تشويه أحدثه النساخ المتتالين ـ ولم يطرح على بساط البحث في أي مرحلة مخطوطات، ولا عمرها، وكان بعضها، في عصر ابن حزم، يمكنه أن يكون قديماً جداً ـ ولكن المطروح على بساط البحث هو مرافقة أناس جديرين بالثقة، في كل جيل، لهذا النص المكتوب، وبعبارة أخرى، النقل الشفهي لهذا النص المكتوب. ونتبيّن، حين نقرأ بانتباه هذا النص، نص ابن حزم، أن الأساسي هو النص على وجه الضبط وتفسيره الشفهي. فالمكتوب وحده لايقدم أبداً بصفته دليلاً، أوبصفته أن له أهمية في ذاته. فنحن نُحال إلى ممارسة **للقرآن**، جيلاً بعد جيل، ممارسةهي قراءته وتلاوته، وفهمه، وتفسيره. ومايدعم هذا القراءة لنص ابن حزم هو مـايلي، وهو مـاينصبّ على الصلاة والصيام والحج، على **ممارسات** الإسلام باختصار، وهو يضرب مثلاً على تعزيز النقل المقبول بالنسبة للقرآن. فليست المسألة مسألة نص مكتوب ينبغي نقله، بل أسلوب في إنجاز الطقوس: والأساسي، بالنسبة لإنجاز هذه الطقوس، كما بالنسبة لقراءة المكتوب، إنما هو تعلّق الأجيال المتتابعة بممارسة النبي.

35) ابن حزم، **فصل**، II، ص81، 7-12.

36) ابن حزم، **فصل**، II، ص81، 12-14.

37) ابن حزم، **فصل**، II، ص81، 24، ص82، 8.

ونحن نُحال على هذا النحو، بالنسبة للقرآن وممارسات الإسلام الكبرى على حدّ سواء، إلى النقل الشفهي. ونقول بعبارة أخرى إن لسان القرآن، والقرآن، ورسالة النبيّ محمد، مصنوعات لتُقال وتتلى، تقال وتتلى قولاً وتلاوة ولاءً للرسول، ولاء تَضمّنَه الأجيال المتتابعة التي أتاح ولاؤها أن يصل إلينا الأسلوب الوحيد الرائع في قراءةالقرآن وممارسة طقوس الإسلام بدورنا.

ويعرض ابن حزم، بعد هذا النمط الأول من النقل الذي وصفناه بالنموذجي، خمسة أنماط أخرى عرضاً أسرع. فالنمط الثاني يخصّ النبي ذاته - ولايخصّ أبداً ماكان قد نزل عليه ونقله إلينا - كالآيات والمعاجز التي رافقت رسالته. والمهم، في هذه الحالة أيضاً، إنما هو أن ينقل الجميع، نقلاً يصعد من ثقه إلى ثقة حتى يبلغ رسول الله، **دون انقطاع**، كما هو الأمر لدى المسيحيين واليهود. فالاستمرارية مطلوبة هنا، كما في النمط الأول من النقل(38). ونقول مرة أخرى إن اللجوء أو عدم اللجوء إلى دعامة مكتوبة قليل الأهمية، ولاشيء يقوم مقام تتابع لاينقطع من الناقلين الذين يسلمون رسالتهم شفهياً، أوالذين يضمنون قراءة الشهادات المكتوبة التي تخبر عن هذه الرسالة.

ويقدم ابن حزم، بصدد النمط الثالث من النقل، إيضاحات أكثر عن الناقلين وتتابعهم:

> «والثالث مانقله الثقة عن الثقة كذلك حتى يبلغ إلى النبي صلى الله عليه وسلم، يخبر كل واحد منهم باسم الذي أخبره ونسبه، وكلهم معروف الحال، والعين، والعدالة، والزمان، والمكان، على أن أكثر ماجاء هذا المجيء فإنه منقول نقل الكوافّ إما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، من طرف جماعة من الصحابة رضي الله عنهم، وإما إلى الصاحب، وإما إلى التابع، وإما إلى إمام أخذ عن التابع

---

38) ابن حزم، فصل، II، ص82، 8··16.

يعرف ذلك من كان من أهل المعرفة بهذا الشأن والحمد لله رب العالمين. وهذا نقل خصّ الله تعالى به المسلمين، دون سائر أهل الملل كلها، وأبقاه عندهم غضّاً جديداً على قديم الدهور مذ أربعمائة عام وخمسين عاماً في المشرق والمغرب، والجنوب والشمال. يرحل في طلبه من لايحصي عددهم إلا خالقهم إلى الآفاق البعيدة، ويواظب على تقييده من كان الناقد قريباً منه قد تولى الله تعالى حفظه، والحمد لله رب العالمين، فلا تفوتهم زلّة في كلمة فما فوقها في شيء من النقل إن وقعت لأحدهم، ولايمكّن فاسقاً أن يقحم فيه كلمة موضوعة.»[39]

كل هذه الإيضاحات التي يقدمهاابن حزم تثير الاهتمام جداً، وهي تعزّز السمات التي لفتنا النظر إليها: **نزاهة الناقلين واستقامتهم، عدم انقطاع الصلة بين الناقلين**، بحيث يمكننا العودة إلى المصدر الذي يؤسّس سلطان المنقول. ويُعنى ابن حزم أن يشير إلى أن أي ناقل لايتكلّم باسمه، بل باسم من نقل إليه مايسلمه بدوره: إن سلطان ماهو منقول يُحال على هذا النحو على سلطان من أعطى الرسالة أول من أعطى. وثمة هنا إحدى المميّزات، مميزات النقل الشفهي الذي ينزوي من يتكلم وراء مايقوله ويحيل إلى أسلافه. وهناك إيضاح إضافي: هؤلاء الناقلون معروفون جيداً، محدّدةٌ هوياتهم وأماكنهم. فالمسألة مسألة تعاقب زمني دقيق بوسع المرء أن يعيد تكوينه. وليس مطروحاً على بساط البحث، كما بالنسبة للمكتوب، أن نولي الثقة نصاً إذ نتصل به اتصالاً مباشراً، متجاوزين القرون التي تفصلنا عنه. وعلينا على العكس أن تكون لدينا القدرة على أن نقتفي تاريخ هذه الرسالة خطوة خطوة لنكون على يقين أننا نصل تماماً إلى أصلها. وهذا الرفض لقطيعة في سلسلة النقل مردّه أن الشفهي لايمكنه أن يتجاوز الجيل ولكنه يفترض

39) في عبارة **والثالث ماننقله**.. تدل **ما**، بفعل مكانها في تعداد هذا النمط الثالث من النقل وعلى مالايخص القرآن، ولاتعاليم الإسلام الكبرى، ولا آيات النبي أو معاجزه.

40) ابن حزم، **فصل**، II،ص82 , 16،ص83 , 3.

وجود المتكلم والسامع معاً، والرسالة لم تعد تمرّ لولا ذلك، في حين أن المكتوب يتيح اجتماع كاتب وقارئ تفصل بينهما محيطات وقرون.

وإذا كان ابن حزم لا يعرض تفصيل ما أتينا على قوله إلا بمناسبة الكلام على النمط الثالث من النقل، فذلك أمر يتعلق في الحقيقة بحال النمطين السابقين. والفارق، فارق هذا النمط الثالث، يعود إلى موضوعه: إنه لا يخصّ سوى سلوك النبي، أو حتى سلوك صحابته، و«تابعيهم» أو سلوك **الأئمة**. فالتنزيل لم يعد هو المعنيّ بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كما كان الأمر سابقاً.

وتبقى مسألة مفادها أن الله وقف هذا النمط من النقل على المسلمين وحدهم باستثناء أنصار الدينين الآخرين. وينبغي دون ريب تسويغ هذا الاستثناء بالأسباب نفسها، أسباب الحالتين السابقتين: إن للأجيال التي اتبعت موسى وعيسى، باستثناء بعض الشخصيات، فاتها الإيمان. فلم يعد إذن من الممكن أن نجد له، جيلاً بعد جيل، أولئك الرجال الثقاة الذين يتأسّس عليهم نقل يستجيب للمقتضيات التي صاغها ابن حزم.

وأخيراً، من المفيد أن نلاحظ، مع التوسع الجغرافي والسياق الزمني، ضرورة اللجوء إلى السفر والفكر النقدي لجمع عناصر النقل. وينبغي على هذا النحو، كلما مضى الزمن، أن نبذل فاعلية متعاظمة للاستجابة إلى هذه المقتضيات، مقتضيات النقل السليم، وفي ذلك يكمن ولاريب الحدّ الذي يصادفه الاتجاه المؤسس على **الظاهر**: إن نزاهة النص تابعة لمجموعة تتعاظم تعقيداً وتنوعاً، وفهمه يتطلّب اليقظة أكثر فأكثر، يقظة من يتلقاه، بمقدار ما تكثر ضروب النقل في الجيل نفسه، وبمقدار ما تزداد في الوقت نفسه مخاطر الاختلاف بين الروايات المنقولة.

تلك هي إذن أنماط النقل الثلاثة الوحيدة التي يقبلها ابن حزم في الدين[42]. وهناك ثلاثة أخرى يقبلها العديد من المسلمين أو يقبلها اليهود والمسيحيون. وعيبها، وسنرى ذلك، يكمن في ضعف سلسلة الناقلين أو في انقطاع هذه السلسلة. فالنمط الرابع هو النمط الذي تكون فيه السلسلة كاملة إلى نقطة ينقص بعدها ناقل أو عدة ناقلين لنستطيع الوصول إلى النبي.

---

42) ابن حزم، **فصل**، II، ص. 83، 3-4.

وبمقدار مالانعرف إذا كان من نَقَل الإعلام عن من يوجد في أصل سيرورة النقل جديراً بالثقة أم لا، فإنه يتعذر، بالنسبة لابن حزم، قبول المنقول على هذا النحو، على الرغم من تساهل كثير من المسلمين. والنمط الخامس يرجع، هو ذاته، إلى النبي بفضل أناس جديرين بالثقة ومطلعين جداً، باستثناء نقص واحد، ذي أهمية مع ذلك، مفاده أن حلقة من السلسلة، رجلاً، يمكننا أن نصفه بالكاذب، والمهمل أو الجاهل، وذلك أمر يكفي للحط من قيمة مجموعة النقل. والنمط السادس، أخيراً، من النقل هو النمط الذي تجري فيه الأمور على نمط يطابق أحد الأنماط الموصوفة سابقاً، ولكنه يتوقّف عند صاحب، عند تابع أو إمام، ليخبر عن قول دون أن ينسب ذلك إلى النبي. وهذا لايمكننا قبوله يقول ابن حزم، مع أن بعض المسلمين يقبلونه، ذلك أن من المتعذر وجود دليل على سلوك أحد باستثناء من أمرنا الله أن نتبعه، وأرسله إلينا مع ظهور دينه.

وأخيراً، نلاحظ أن ابن حزم يتمسّك تمسكاً مطلقاً، بمادية النقل واستمراريته، وفي الوقت نفسه بالثقة التي ينبغي أن يكون بالمستطاع أن تولى كل ناقل. إنه مقتضى يحيل، وقد قلنا ذلك، إلى منظور يرجح فيه الشفهي. ويمكننا أن نضيف هنا أن كل شيء، بالنسبة لابن حزم، يرتكز في نهاية المطاف على القرآن وعلى محمد[43].

خلاصة

وبوسعنا، في نهاية هذا التفكر في اللغة والفقه، أن نلاحظ الأهمية التي للغة في هذا العلم والتي تبرز على أنحاء مختلفة. فهي تظهر في أن هذا العلم تابع للسان: إنه معرفة، ولكنه أيضاً أسلوب في قول الأمور، أسلوب في القول متّجه صوب ممارسة حالات أكثر من اتجاهه نحو نظرية المبادئ. وهذا الأسلوب في القول، المنظّم في معرفة، مشروط بمبدأ السنة ومبدأ الإجماع، سنة، في مبدأها، هي البحث عن ضمان وجده القدماء في تجربتهم، في أسبقيتهم، ويؤكده الإجماع. إن لغة الفقه تصبح عندئذ شكل حديث يحتل فيه الإسناد مكاناً ذا

43) كل شيء، في العلاقات الاجتماعية أيضاً، يرتكز في القبيلة على السلف والرئيس.

أهمية، إما في مقتضى الاستمرار في سلسلة النقل[45]، وإما بوصفه ارتباطاً بممارسة خاصة ومنظمة، ارتباطاً بمدرسة.

إن ماسيميّز **الفقه** ولغته سيكون الامتثاليةوشاغل الولاء لموروث، وشاغل الخضوع لسلطان. وسينتظم **الفقه** في مدارس، ويُعرض في موجزات، إذ يفسح المجال لتعليم مدرسي، يناسب الوجداني ويحذر من كل مقاربة من النموذج المجرد، محض العقلاني، ومن كل شكل لفلسفة الحقوق أو الحقوق الأساسية. واللغة بالنسبة له أداة نقل، في روح من الولاء للقدماء وليست أداة اكتشاف، وتجديد، أداة نقل انطلاقاً مما ورثه القدماء.

ثانياً ـ الكلام

إلى جانب تفكّر رجال القانون، كان ممكناً أن يتسع شكل آخر من أشكال البحث والفكر الإسلامي، **الكلام**، في علاقة بالقرآن دائماً.

وهنا أيضاً، وعلى نحو أكثر وضوحاً مما هو في **الفقه**، سيتّخذ العلم الذي يتكوّن اسماً يحيل إلى مجال اللغة، لفظة هي لفظةألسنية: **الكلام**. وفي حين أن **الفقه**، الذي كان يحيل إلى معنى الفهم والمعرفة، كان قد تطور نحو تكوين تدريجي لطريقة ومدارس تتميز باستخدام هذه الطريقة، ستتطور فكرة الكلمة والقول، مع **الكلام**، نحو معنى معرفة، نحو علم نشأ من استخدام ضرب من طريقةالاستدلال، . ولن يكون لدينا كما في **الفقه**، تعايش سلمي بين مدارس مختلفة، بل التأكيد على نظرية ستميل إلى أن تكون دغمائية وأن تفرض نفسها رافضة المقاربات الأخرى.

---

44) أنصار الحديث، السلفيون، انتهوا إلى فرض جزء كبير من أفكارهم في تكوين الحقوق الإسلامية كما توصلوا إلى ذلك في **الكلام**.

45) من المصادفة، من وجهة النظر هذه،أن نشير إلى أن رجلاً كابن حزم، الذي تكلمنا عليه للتو وهو صارم ومتشدد فيما يخص الثقة بسلسلةالنقل واستمرارها،لجأ لجوء قليلاً جداً إلى **الإسناد** في كتاب **فصل**: مرتين في الثلاثمئة صفحة أولى. والسبب أنه لم يكن يكتشف هو ذاته شهادات أو نصوصاً ولكنه يستخدم ماكتناول يديه، والأولوية للقرآن.

ولكن العرب ذاتهم ، لكي نعود إلى دلالة اللفظة ، ليس لديهم فكرة راسخة جداً عن سبب التسمية « **كلام** ». وعلى هذا النحو إنما يقترح الشهرستاني الشرح التالي :

«ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فُسّرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم وسمّتها باسم الكلام إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألةالكلام فسمي النوع باسمها وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق والمنطق والكلام مترادفان . »(46)

ولايعتقد غارده أن الفرض الأول هو المناسب من حيث أن كلمة الله لم تكن الأولى التي نوقشت ، ولا التي نوقشت مناقشةأطول ، وإن كانت بين أوائل المسائل التي نوقشت ، ويبدو تماماً ، بالنسبة له ، أكثر احتمالاً ، أن **الكلام** استدعى الأدلة الاستدلالية في البدء ، وأن **المتكلمين** كانوا رجال الاستدلال»(47)

ومهما يكن من أمر السبب الذي دفع إلى اختيار لفظة كلام لتعيين هذا العلم ، فالحقيقة أنها لفظة تنتمي إلى المعجم الألسني الذي فرض نفسه ، إلى جانب اصطلاح آخر خاص بمحتوى هذا العلم ، **علم التوحيد** . ونود ببساطة أن نضيف ، لنحدد هذا العلم ، تحديداً أفضل ، ماقاله الفارابي عنه في كتابه **أصول العلوم** :

---

46) شهرستاني، **الملل والنحل**،و في هامش إعادة طبع كتاب **فصل** لابن حزم في القاهرة عام 1321، ص. 32، 19-ص.33 ، 3. ونحن نتبع ترجمة فاده إلى الفرنسية Les dissidences de L'slam «الانشقاقات في الإسلام».

47)غارده، بند "**علم الكلام**" في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعةالثانية، III، ص.1170b. ويقترب غارده إذاً من الفرض الثاني للشهرستاني وينضم إلى ماكان يقوله مونك: «كلمة **كلام**، التي تعني القول، تدل أيضاً على علم تكوّن لدى المسلمين منذ القرن الثاني الهجري وكان هدفه محاربة مذاهب الطوائف المنشقة، ونظريات الفلاسفة فيما بعد، إذ يستخدم في مقارعة خصومه سلاح الديالكتيك والاستدلال المقتبسين من المدارس الفلسفية» مونك،يحيى بن ميمون، **دليل الضالين**،ترجمة،I، ص.335-336.

«وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل.»[48]

ثمة في ذلك تقديم يبرز فاعلية الاستدلال في الكلام ووظيفته الدفاعية[49].

ونرى على هذا النحو، مع **الكلام**، تنظيم وظيفة من وظائف اللغة نصفها في أيامنا هذه بأنها مناضلة. وكنا قد رأينا في القرآن وظيفة إعلان الرسالة والتصريح بها، ومع **الحديث** كانت وظيفة المحافظة والنقل، ومع **الفقه**، كانت وظيفة التحليل والمقارنة والحكم قد تدخّلت. إنها، مع **الكلام**، وظيفة الاستدلال في خدمة الدفاع عن الإيمان مع مظهرها المزدوج الذي لفت النظر إليه الفارابي وإيجي على حد سواء: إلغاء الشك والترددات من جهة، والبرهان، من جهة أخرى، أو دحض الخطأ وتعزيز الاعتقاد.

وتؤدي مشاكل الطريقة، كما في **الفقه**، دوراً ذا أهمية، ولكن على نحو مختلف جداً مع ذلك. لأن الطريقة والاختلافات، اللتين يمكن أن يلاحظهما المرء في هذا المجال، تفضيان، كما أشرنا، إلى مدارس مختلفة كانت تتلاقى على نحو كاف، متجاوزة خلافاتها، لكي يكون بوسعها أن تتعايش في أمة واحدة وتقترح تطبيق القرآن نفسه والسنة ذاتها.

وهذا التعايش يمضي إلى حدّ مفاده أن الانتماء إلى مدرسة كان يمكنه أن يترافق مع لجوء إلى مدرسة أخرى لحلّ حالات خاصة.

ومن المعلوم، على العكس، كيف أن المدرسة المعتزلية والسلطة السياسية تحالفتا خلال زمن لتفرضا مذهباً رسمياً يخص موضوع خلق القرآن، وكيف أن التفكّر اللاهوتي تحول إلى دغمائية متعصبة، حتى قلب المتوكل، عام 848/234،

---

48) فارابي، **إحصاء**، ص. 107، 16، ص. 108، 1.

49) إن غارده، في المقال نفسه، «**علم الكلام**» في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، يقدم التعريف الشهير لإيجي في كتابه **مواقف**، بعد أن استأنف التعريف المذكور أعلاه: «**الكلام** هو العلم الذي يعود إليه أن يوطّد العقائد الدينية بقوة، إذ يسوق لها الأدلة ويستبعد الشكوك فيها.»

وقيام دغمائية أخرى واضطهاد معكوس. والسبب أن الطريقة أصبحت سلاحاً: **سلاح العقل**، والحِجاج الديالكتيكي والعقلاني، في خدمة إيمان لايمكنه أن يكون مناقضاً لهذا العقل، مع المعتزلة الذين كانوا في بدايةالأمر، وعلينا ألا ننسى ذلك، رجال الدين، وفق تعبير أحمد أمين[50]، قبل أن يكونوا فلاسفة. وبعد المعتزلة، وقيام الأشعرية، سيكون العقل والحجاج الديالكتيكي والعقلاني في خدمة إيمان سيحدّد تحديداً دقيقاً جديداً ويقلّص مجال تطبيقهما وحرية عملهما.

وفي مسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة إنما ستحدث مواجهات عنيفة، مسألة كلام الله وسمته المخلوقة. ولن ندخل في تفصيل هذه المنازعة، إذ سنقتصر هنا على ملاحظة مفادها أن ماسميناه عقلانية المعتزلة[51]لاتتناسب مع قضية لقرآن غير مخلوق، قضية تطرح صعوبات خطيرة على منظور يشجّع ممارسة العقل الذي يحتل مكاناً رئيساً بالنسبة لهم. وفي هذه المسألة، يعبّر كتاب **الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبار (مات 1025/415)، الذي نشره د. جيماره[52]، تمام التعبير عن دور العقل ووظيفته. وعلى الرغم من أن هذا النص يأتي بعد كل الحركة التي نصفها، فإنه يعبر عما كانت تفعله الأصالة فيما له علاقة بالنهج. ونقرأ في هذا الكتاب:

---

50) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، III، ص204، 7.

51) إذا كان بمقدورنا أن نتكلم على عقلانية المعتزلة، فلا ينبغي لنا لهذا السبب أن نجعل منهم عقلانيين، كما ذكرنا من قبل فيما سبق. انظر عن هذه المسألة كما تقوله **محاضرات في اللاهوت الإسلامي**، ر. كاسبر (روما، 1968)، ص.51. وعن مسألة القرآن المخلوق، بوسعنا الرجوع إلى كتاب بيترز **كلام الله المخلوق**، بريل، 1976، إضافة إلى مقال غارده في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، IV، ص. 491b-489b.

52) « **الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبار وشروحها»، **حوليات في الدراسات الإسلامية**، XV، (1979)، ص. 47-96، يرفض جيماره، بعد مادولونغ، أن ينسب إلى القاضي كتاب **شرح الأصول الخمسة**، الذي نشره في القاهرة عثمان عام 1965، وربما يكون تأليف تلميذه مانكديم (مات عام 425 (1034)). ولكن جيماره ينشر في الوقت نفسه كتاب الأصول الخمسة الذي ربما يكون القاضي قد ألف شرحه أيضاً.

«إذا قيل لك: ما أول شيء فرضه الله عليك؟ أجب: النظر الذي يقود إلى معرفة الله، لأن الإنسان لايعرفه بالضرورة، ولا بالمشاهدة، فينبغي إذن معرفته بالتفكّر والنظر. وإذا قيل: لماذا يكون فَرْضاً؟ فإننا نجيب: لأننا نخشى، إذا لم نعرفه، أن نعصوه فنهلك [. . .]. وإذا قيل لك: لماذا أصبح النظر أول الفرائض؟فتجيب: لأن الفرائض الأخرى الشرعية، أقوالاً أو أعمالاً، لايمكن أن تنجز إنجازاً جيداً إلا بعدمعرفة الله. ألا ترى أن الإنسان لايستطيع أن يصلي تماماً إذا لم يعرف من يصلّي إليه [. . .]. والله فرض علي، بعد أن حباني بنعمة، أن أبرهن عليه وأعرفه. وإذا قيل لك: عندما فرض الله عليك أن تنظر فيه لتعرفه، فكيف تنظر فيه؟ فتجيب: بالأدلة. إذا قيل: ما هي الأدلة؟ تجيب: عددها أربعة: دليل العقل، القرآن، السنة والإجماع. وليس بوسع الإنسان أن يتوصل إلى معرفة الله إلا بالنظر في أدلة العقل. ذلك أننا إذا لم نعرفه وإذا لم نكن نعلم أنه صادق، فإننا لن نعرف أن القرآن، السنة، والإجماع، صادقات. وإذا قيل: أي دليل يقود النظر فيه إلى معرفة الله؟ أجيب: نفسي وما أراه من الأجسام. وإذا قيل: كيف تدل نفسك على آلله؟ أجيب: لأنني وجدت نفسي في حالة من الكمال وأنا عاجز عن أن أخلق شيئاً كنفسي [. . .]. أعلم أن الأجسام لاتخلو من الحركة والراحة، وأنها تتجمّع وتفترق. فلهذه الأشياء بداية وينبغي أن يكون للجسم بداية لأنه ليس سابقاً على الأشياء التي لهابداية.»[53]

وهذا المقطع مثير للاهتمام بالمكان الذي يعده للعقل وبالفارق الذي يتيح إظهاره بين الفقه (الذي يضع القياس في المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع)

53) **الأصول الخمسة**، نشر جيماره (انظر هامش رقم 52)، ص. 79-80، 1, 11. ونعتذر عن أننا ترجمنا النص الفرنسي لتعذر الحصول على النص الأصلي «م».

والكلام الذي يضع العقل بدلاً من القياس، الذي ليس سوى طريقة، في المكان الأول، ويجعل منه ضامن صحة المبادئ الثلاثة الأخرى. يضاف إلى ذلك أنه يذكرنا، مع فكرة الكامل، المستخدمة للبرهان على وجود خالق، بكل العرض المفصل الذي سيقدمه الفلاسفة وعلماء الكلام إلى هذه الأدلة. وفي حجاج كحجاج عبد الجبار في هذا المقطع، نكتشف الاستقلال الذي اكتسبته اللغة بفضل الاستقلال النسبي للعقل. وهذه اللغة تتوطد وتجد قيمتها وسلطانها في العقل وليس في أساس يلحق رويداً رويداً بالقرآن بفعل الإجماع والسنة، كما هي الحال بالنسبة لـ الفقه[54].

ومناقشة هذا المشكل، مشكل كلام الله، طبيعته وسمته المخلوقة وغير المخلوقة، ستتلاحق زمناً طويل في الإسلام وحتى أيامنا هذه[55].

أبو حاتم الرازي

نود أن نكمل هذه الملاحظات بما يقوله لنا عن اللغة كتاب من النصف الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. إنه **كتاب الزينة في الكلمات العربية الإسلامية** للشيخ أبي حاتم الرازي المتوفى 322/933-34[56]. وهذا النص ذو

---

54) نود هنا، بمناسبة الكلام على **العقل**، أن نبدي ملاحظة عن الدلالة التي يمنحها العقلَ بيترز في كتابه **كلام الله المخلوق**: إنه يترجم لفظة **العقل** بالمقابل الأجنبي intuition أي حدس. انظر ص. 92-93 ثم ص. 82-83. وذلك يبدو لنا أنه يضيق معنى هذه اللفظة، على الرغم من أن ألفاظاً كـ **نظر**، **مشاهدة**، المستخدمين استخداماً يجاور **العقل**، تحيلان إلى جذور تخصّ مجال الرؤية، كما الحدس على الرغم من أن **العقل** كان يقارن بالشمس على الغالب.

55) انظر على سبيل المثال **كتاب مقالة الإسلاميين واختلاف المصلين** للأشعري، القاهرة، 1389/1969، II، ص. 256-280، وعن المعتزلة، انظر I، ص. 267-270. انظر أيضاً فصل «جهر بالعقيدة الدينية» للأشعري في **الإبانة**، ص10. وسنجد تصويباً جيداً يتناول المواقف المختلفة كما يتناول مواقف الحنبلية والمدرسة الأشعرية في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، IV، ص489 - 491، بند «**كلام**» (بمعنى كلام الله) بقلم غارده.

56) انظر، فيما يخص أبا حاتم أحمد بن حمدان الرازي، النبذة المختصرة لسترن، س.م.، في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، I، ص. 129a. وكان حمداني قد نشر القسمين الأولين من **كتاب الزينة** في القاهرة عام 1957، وفي 1958. وكان القسم الثالث قد نشر - وفق معلومة تلقيتها من السيد ولفيرد مادولونغ - ملحقاً بالكتاب التالي: عبد الله سلام السامرائي، **الغلو والفراق الجليّان في الحضارة الإسلامية**، بغداد، وزارة الإعلام، 1972. وهذا القسم من كتاب **الزينة** يخص أسماء الأديان والملل.

أهمية بالملاحظات التي يتضمّنها عن اللغة، ملاحظات أبداها أحد المتكلمين، إسماعيلي بالتأكيد، ولكن إسماعيليته تتداخل قليلاً في هذا الكتاب[57]. ونرى فيه إضاءة تنصبّ على التصورات التي كان ممكناً أن يصنعها المرء لنفسه عن اللغة ولسان العرب في المرحلة التي كان خلالها الفارابي يؤلف كتبه الخاصة أو قبل ذلك بقليل. إنه لمؤشر جيد لإحدى مكونات السياق الألسني في العصر.

وهدف الرازي يكمن في تأليف مايمكن أن يسمّيه معجماً في علم الكلام، معجماً مشروحاً:

«هذا الكتاب فيه معاني أسماء واشتقاقات ألفاظ وعبارات عن كلمات عربية، يحتاج الفقهاء إلى معرفتها، ولايستغني الأدباء عنها، وفي تعلمها نفع كبير وزينة عظيمة لكل ذي دين ومروّة.»[58]

ثم يوضّح فيما بعد بقليل، في مقدمته، تلك الألفاظ التي سيشرحها: أسماء الله، صفاته، مايسمح بإخضاعه للتأويل، ثم دلالات الأسماء العربية التي نجدها في القانون وتخصّ الكون، ويتابع على صفحتين: النجوم، أسماء الأماكن، القبائل، الملل، إلخ[59]

ولكنه يشير، وهو أمر يثير الاهتمام لأن ذلك تقديم لمخططه، إلى أنه سيعرض، قبل أن يشرح شرحاً ألسنياً هذه الألفاظ، روعة لسان العرب، وروعة دروبه، التي لاتحوزها الأمم الأخرى، وروعة الشعر، وكل الفائدة التي يمكننا أن

---

57) انظر مايقوله قولاً منصفاً جداً ستيرن عن الكتاب: «معجم ألفاظ لعلم الكلام تسودها اهتمامات لغوية حيث لايجد المرء سوى الإشارات الرزينةللمذاهب الإسلامية».

68) رازي، زينة، ا، ص.56، 3 -5.

59) رازي،زينة،ا، ص566، 11، ص58، 9.

لجنيهامن ذلك لمعرفة العربي[60]. فثمة هنا ضرب من إعلان مخطّط سيكون موضع الاحترام بالفعل في تأليف المؤلّف[61].

وترافق هذا الإعلان ملاحظات عن الملاحظات المتبعة: سيلجأ أبو حاتم الرازي إلى العلماء، إلى أولئك الذين تخصصوا في اللسان العربي، وإلى مؤلفي مجموعات الحديث والمؤلفات في اللغة، وسيستخدم شعر الشعراء المشهورين ليشرح كل ما هو غريب في القرآن، الحديث، والقانون، إلخ[62]، ويضيف أنه، في كثير من الحالات التي لم يكن ليجد لها كتباً أو شرحاً بيّناً، جمع آراءه أملاً أن تكون مفيدة[63]. والواقع أن أبا حاتم سيلجأ، كلما سيكون ذلك ممكناً، إلى شهادة الشخصيات التي تعتبر حجة في الميدان الذي يعالجه، دون أن يهتم بـ الإسناد ما دام منظوره يختلف عن منظور المحدثين وبعض الفقهاء.

---

60) رازي، زينة، I، ص56، 8-11. انظر على النحو نفسه ما يقرأ في I، ص128، تماماًقبل أن يقارب الرازي شرح أسماء الله: «وإنّا لما أردنا أن نشرح من هذه المعاني، ونذكر اشتقاقاتها، ونعبّر عن معانيها، قدمنا القول في فضل لغة العرب على سائر لغات الأمم، وذكرنا مالهامن الأسباب الفاضلةو المآثر الظاهرة ومايلزم جميع الأمم من الاعتراف بما لها من الدواوين في الشعر والنحو والعروض والمصنفات في الغريب والصفات، إشفاقاً منهم عليها، وصيانة لها، وحفظاً لأصولها، وانفتح لهم من ذلك مالم ينفتح لسائر الأمم.»زينة، I، ص128، 4-9.

ونحن نقترح تصويباً للتقديم وللعنوان الذي وصفه ناشر النص حمداني. إنه يغلق الفصول التمهيدية التي تتناول بالمعالجة روعة العربي والحاجة إلى الشعر بدءاً من I، ص127 , 8، ويمنح السطر 9 عنوان التتمة:«أسماء المسلمين ومعانيها». ثم يلح المقطع الذي يلي على الضرورة الماثلة في معرفة لسان العرب وعلى عمل التأليف، تأليف الكتب، عمل أنجزه العلماء في اللسان العربي. فهذا العنوان يصل متأخراً جداً، فبعد الخلاصة التي أتينا على ذكرها في ص128 , 9، إنما ينبغي أن يتحدّد موقعه. إنه ينسجم في الواقع انسجاماً تاماً مع الكلمات الآتية: «ثم قصدنا شرح معان كثيرة غريبة تجيء في الشريعة [...] ونبدأ بأسماء الله.»

61) الواقع أنه يعرض، بعد المدخل، ص56-58، وتقديم عام للألسن،ص59-60،روعة لسان العرب، ص60-80، ثم يتكلم على الشعر العربي وفائدته لمعرفة اللسان، ص80-127،قبل أن يقدم خلاصة عن هذا الجزء الأول،ص127-128، وينتقل إلى شرح أسماء الله التي هي الهدف الذي يقترحه الكتاب.

62) رازي، زينة، I، ص56 , 5-8. وهذا يتكرر في نهاية هذه المقدمة، بعد تعداد الألفاظ التي يقترح الكتاب شرحها.

63) رازي، زينة، I، ص58، 14-15.

ومن وجهة النظر هذه، يكون العرض الذي يقدمه للدسّ في الشعر أو نسبته الكاذبة هو العرض الأكثر اتصافاً بأنه ذو مغزى. فبعد أن شرح أن الناقلين الأوائل كانت الدقة تنقصهم، وأنهم كانوا يضيفون ويحذفون، وأنهم يرتكبون أخطاء في النسبة، جراء إلفتهم الألسنية والثقافيةمع الشعراء. وبعد أن ضرب مثلاً لاذعاً على نسبة كاذبة[64]، فإنه يشرح أن هذه القصيدةكانت قد نُسبت، على الرغم من أن هذه النسبة ليست صحيحة، إلى الشاعر المعنيّ واستُقبلت مع باقي تأليفه ونقلت لأنها كانت شبيهة ومطابقة لباقي تأليفه. ويضيف أنه يباح استخدامها في ضرب من الحجاج. ذلك أن حمّاداً كان لديه في الواقع، على الرغم من أنه ليس بدوياً، معرفة بلسان العرب حتى يكون بمقدور المرء أن يستمد دليلاً مما يقوله[65]. فيعمم عندئذ أبو حاتم الرازي: إنه يباح للمرء أن يستمدّ دليلاً من كل شعر منسوب كذباً إلى شعراء ممتازين ومشهورين في عصرنا، وأن يقلّد ما وصفه علماء اللسان في الماضي. ويضيف فضلاً عن ذلك، أن أي شخص لايمكنه أن يضيف أو يحذف منها شيئاً[66]. ويستمر أبو حاتم الرازي في حديثه قائلاً إننا، في الواقع، يمكننا أن نقتدي بما قالوه في الشعر، ذلكم أنهم كانوا مطلعين على آراء العرب، ونرجع إلى ما أخبروا عنه.

هذا المثال عن الدسّ يوضّح جداً، على حد سواء طريقة أبي حاتم الرازي وانفتاحه الفكري والفارق بين اتجاهه والاتجاه الذي كان شائعاً في العادة لدى المحدّثين أو الفقهاء. ومن المؤكد أنه يستند إلى سلطان، سلطان عرب الصحراء، سلطان القدماء الذين كانوا يعرفون العربي معرفة كاملة، ولكن دون أن ينغلق في خصومات هامشية، أو مناقشات تنصبّ على أمور موغلة في القدم أو على

---

64) رازي، زينة، أ، ص118، 15-18. إليكم المثل الموجود ص.118، 19-ص 120، 2: «فقد رُوي أن بلال بن أبي بردة استنشد حماداً الراوية، فأنشده القصيدة التي في شعر الحطيئة في مدح جده أبي موسى الأشعري. قال له بلال: من قائلها؟ قال الحطيئة. قال: ويحك! يمدح الحطيئة أبا موسى الأشعري بشعر لا أعرفه وأنا راوي شعر الحطيئة؟ولكن دعها تذهب في الناس.»

65) رازي، زينة، أ، ص120--3-6.

66) رازي، زينة، أ، ص120، 9-11.

الأنساب. فللعرب إرث ثقافي معترف به. وقليل الأهمية إن كان بوسع المرء أن يضع موضع الشك صحة هذا الواقع اللساني التاريخية أو ذاك، شريطة أن يكون مدركاً أنه متماسك مع منظومة كان قد أحيل إليها. فثمة هنا اتجاه يوافق المقتضى الحديث، بدءاً من سوسور، مقتضى مفاده أن ننظر إلى ظاهرات اللسان في إطار منظومة، ويستشعر، دون أن يصوغ هذا المقتضى صياغة صريحة، قيمة «المشاكلة لطراز»، لنموذج[68].

وبعد هذا المدخل الذي يقدّم موضوع الكتاب، مخططه وطريقته، يقارب أبو حاتم الرازي، قبل أن يتناول بالمعالجة روعة اللسان العربي وقيمة الشعر بالنسبة لمعرفته، مشكل اللسان من زاوية أكثر عمومية. فاللسان امتياز الإنسان. والواقع أن الله، عندما خلق الخليقة، وضع درجات، إذ ميّز الحيوانات من الموجودات المُوات (غير الحية). وجعل الحيوانات تتكلم بأنواع مختلفة من الأصوات ومنح الإنسان أفضلية حين أعطاه الكلمات[69]. ثم يتابع قائلاً إنه خلق الإنسان في جماعات من الألسن والأنواع المختلفة، وجعل منه شعوباً وقبائل تتكلم ألسنة عديدة[70].

وهذا التأكيد لنوعية، اللسان، خاصة الإنسان، سيكمله فيما بعد أبو حاتم الرازي، في بداية الجزء الثاني من كتابه، في فصل مخصص لـ البسملة. إنه يناقش فيه الاسم ويصرح أن ليس ثمة أي شيء لم يسمه الله باسم يدل على الجوهر، وأن الأسماء تشمل علم الأشياء كله[71]. فالرسم علامة الشيء وسمته والصفة هي المظهر. وذلك ماسيوضحه قائلاً: **فالاسم للنطق والصفة للنظر والاسم للسان**

---

67) رازي، **زينة**، I، ص120، 14-15.

68) **مشاكلة لطراز**، **زينة**، I، ص120، 4.

69) رازي، **زينة**، I، ص59، 3-5، ثم يلي استشهاد من القرآن، سورة 17، **الإسراء**، آية 70، حيث لا يرد **الكلام واللسان**، وهذا أمر مستغرب، في النعم التي أنعم الله بها على الإنسان.

70) رازي، **زينة**، II، ص.59 , 8-9.

71) رازي، **زينة**، II، ص8، 8-9. فيعود عندئذ إلى الآية 29 الشهيرة من البقرة حيث علّم آدم الأسماء كلها، وإلى الحوار مع الملائكة، الذي تلا، سطر 9-12. وكان ابو حاتم قد لجأ إلى هذه الآية في I، ص131 , 14-18، ثم ص132 , 1.

والصفة للعيان[72]. والقول إن الله علّم آدم الأسماء كلها، يعني أنه علمه سمة كل شيء ليستخلص منها المحتوى الخفي لكل شيء وجوهريته، ذلك أن الأسماء تحتوي كل شيء[73]. وهذه الصلة بين الأسماء والأشياء ومعرفتها مؤكدة كما هو مؤكد في الوقت نفسه ذلك التمييز بين الاسم والمسمى[74]. ولكنه يوضح في الوقت ذاته العلاقة بين الحروف، والأسماء، واللسان والمعرفة، عندما يصرح: «أما أصل العلم فـ حروف العجم وهي ثمانية وعشرون. وهي تشتمل على جميع الأسماء، ومنها ألّفت اللغات. فجميع العلم مستخرج من الأسماء»[75].

هذا التنظيم متماسك كل التماسك وها نحن نُحال على وجه الضبط إلى اللسان الذي كان موضوع الحديث في بداية هذا المقطع، لسان هو خاصة الإنسان، ولكن ثمة معلومة إضافية رئيسة ترافق هذا القول في هذه المرة: معلومة مفادها أن اللسان، شأنه شأن الأسماء التي تستمدّ أصلها منه، هبة الله، وكنا نعرف ذلك من حيث أن الإنسان خليقة، ولكنه فضلاً عن ذلك هبة من بيداغوجيته لأنه علم آدم الأسماء كلها. فنحن في منظور ديني سيوجّه تفكر الرازي لا على مجرد اللسان بصورة عامة، بل على اللسان العربي بصورة خاصة. إنه كان قد استنجد بالقرآن للتأكيد حتى الآن، ولكن التفكر، في تتمة العرض، سيمضي إلى أبعد من ذلك في هذا الاتجاه، إذ نظر إلى اللسان العربي في وظيفته المقدسة بوصفه لسان القرآن. وبفعل عكس صادفناه سابقاً، سنبيّن بالتالي أن هذه الوظيفة المقدسة للسان العربي لم تكن قد عزيت إليه مصادفة ودون سبب، بل لأن اللسان العربي أروع الألسنة وله صفات ليست للألسنة الأخرى.

72) رازي، زينة، II، ص8، 14، 15.
73) رازي، زينة، II، ص8، 16-17.
74) رازي، زينة، II، ص9، 17-18، ص10، 14، 13، ومجموع الحجاج ص9، 8، ص11، 2.
75) رازي، زينة، II، ص8، 17-19.

الوظيفة المقدّسة للسان العربي

إدخال هذه الوظيفة المقدسة للسان العربي سيكون من الزاوية الأعم لمشاركة بعض الألسن في عمل التنزيل. إن الله أرسل، دون انقطاع، أنبياء ليعلنوا النبأ العظيم ويحذروا الناس، وجعل إخبارهم **بألسنة مختلفة ولغات شتى**[76]. وفي هذه المرحلة الأولى، يبدو أن العمل الإلهي، بعد أن كان خلّاقاً، يجنح إلى الأشياء وقوانينها، إذ أن للنبي لساناً سيصاغ فيه التنزيل.

والواقع أن هذه هي المناسبة التي تسنح للرازي ليميّز بين الألسن، الألسن التي بها اتّخذ التنزيل شكل كتاب: العربي، العبري، السرياني والفارسي. وليس ثمة مشكل بالنسبة للثلاثة الأولى، يضاف إلى ذلك أنه قَبِلَ وجهة النظر القائلة إن للمجوس نبياً وكتاباً، وأن هذا الكتاب كان باللسان الفارسي، وتلك وجهة نظر يشاطره فيها عدد من رجال القانون. ويرفض رجال الدين، بالعكس، أن يكون لليوناني والهندي هذا الوضع، جراء كتب الفلسفة، والطب، وعلم الفلك، والهندسة وعلم العدد[77].

ونحن نجد أنفسنا مجدداً، على هذا النحو، وقد وُضعنا في إطار تاريخ مقدّس، فكون بعض الألسنة على صلة وثيقة بسياق التنزيل إنما أصبحت متفوقة على الأخرى. ويتّضح مع إبراهيم هذا التاريخ المقدس البادئ مع آدم، الذي تعلّم من الله أسماء الأشياء. ويخبرنا الرازي، كونه لايعرف ما اللسان الذي كان يتكلم به آدم، أن لسان ابراهيم كان السرياني[78]. ويتلاحق هذا التاريخ المقدس مع

---

76) رازي، **زينة**، I، 59، 13-14

77) رازي، **زينة**، I، ص61، 6-12.

78) رازي، **زينة**، I، ص141، 6-10. ويحلّ الرازي في سياق الحديث صعوبة تنبعث من الآية 78 من سورة 22، **الحج**، حيث يقال عن إبراهيم: «...ملة أبيكم إبراهيم هو الذي سماكم المسلمين من قبل وفي هذا...». وليس ثمة شيء يمنع أن يكون إبراهيم قد أطلق هذه التسمية بلسانه إذْ استخدم اسماً دلالته كانت «الإسلام»، ذلك أن الله، كما يشير إلى ذلك العلماء، أنزل الصحف على إبراهيم باللسان السرياني الذي كان لسانه.

إسماعيل، ابن إبراهيم، الذي يُروى أنه كان الأول الذي تكلم اللسان العربي وأنه نسي لسان أبيه[79]. وإذ يستند الرازي إلى هذا الموروث في الأنساب[80]، فإنه يجعل العرب متحدرين مباشرة من إسماعيل، ونحن نُقاد على هذا النحو إلى قبيلة قريش ذات اللسان العربي[81]، وإليها ينتسب محمد.

ويستوقفنا من كل هذا ذلك المنظورُ الذي يحدّد فيه الرازي موقعنا، وهو منظور مخطط لله. فثمة وظيفة مقدسة للسان العربي، وكنا قد قلنا ذلك في بداية هذا العرض، نعم، وهذا لأن العربي لسان القرآن. وسيلحّ الرازي على هذه المسألة. وإذ يستند إلى الآيات القائلة إن الله أنزل القرآن بـ لسان عربي مبين، فإنه يخلص إلى أن القدماء وأولئك الذين تلقوا التنزيل لم يكونوا بحاجة إلى سؤال النبي عن معاني الألفاظ، ذلك أنهم كانوا عرباً بلسانهم، ومعارفهم كانت تمنحهم الوسائل لفهم التنزيل[82]. والجهل باللسان العربي الناجم عن فتوحات الإسلام وتوسّعه سيقود إلى أخطاء في تفسير القرآن[83] وإلى الكفر إضافة إلى ذلك، لأننا في تاريخ مقدس. و«عامة من تزندق من العراق لقلة علمهم بالعربية»[84]. وهذا الإدماج، إدماج اللسان العربي في مخطط الله، ستكمله توصية النبي لأصحابه: «تعلّموا اللغة والإعراب»[85].

وهذا سيطرح مع ذلك مشكلاً: إذا كان اللسان العربي قد مُنح وظيفة مقدسة جراء كونه لسان القرآن، وإذا كان النبي يوصي صحابته بتعلم هذا اللسان، فالحقيقة

79) يعرض الرازي هذه المسألة عرضاً مفصلاً إذ يروي أحاديث شتى ويذكر القبائل المختلفة التي ربما كانت مشتركة في ظهور اللسان العربي وفق هذاه الأحاديث. زينة، I، ص141، 11، ص144، 8.

80) انظر، عن المقاطع المتعددة في القرآن التي تتحدث عن إسماعيل وعلاقاته بأبيه، تصويب رودي باره في الموسوعة الإسلامية، الطبعة الثانية، IV، ص 192 a - 193 b.

81) رازي، زينة، I، ص144، 9 وما يليه.

82) راري، زينة، I، ص116، 10-12.

83) رازي، زينة، I، ص116، 15، 117، 1.

84) رازي، زينة، I، ص117، 2.

85) رازي، زينة، I، ص117، 3-4. ولن يستوقفنا هنا سوى الجزء الأول من الوصية، وسنعود فيما بعد، ص146 147. إلى ما يخص الإعراب.

أن العربي، كما يعرفه الرازي، بدأ قبل محمد والتنزيل القرآني بمدة طويلة، لأن الأول الذي تكلمه هو اسماعيل. وكان بوسع الرازي أن يظلّ عند هذه النسبة وهذا الأصل دون أن يكمله ببعد تاريخي، ولكنه لن يكتفي بذلك وسيمضي، تدفعه الضرورات الألسنية دون شك، شأنه شأن أسلافه، باحثاً عن أساس تاريخي للسان العربي، لسان القرآن، في الشعر الجاهلي. وقد أشرنا إلى ذلك عندما تكلمنا، في ظل وجهة نظر أخرى، على انفتاحه على ضروب نقل الشعر كلها، دون أن يشغل باله بمشكلات الصحة وتسلسل الأحداث. ونحن إنما سنفهمه هنا على هذا النحو، حيث سيظل في منظور تاريخ مقدس، أي في تاريخ حيث مايهم، أكثر مايهم، إنما هو تقديم مخطط إلهي يجد فيه كل شيء مكانه، بدلاً من دقة السياق في تسلسل الأحداث. ويجد اللسان العربي قبل الإسلام تماماً مكانه في هذا المخطط الإلهي: إنه لسان الشعراء، وهؤلاء الشعراء يؤدون، لدى قدماء العرب، دور الأنبياء في الأديان المنزلة، وهذا قبل أن يمارس الشعر سكانُ المدن، وألايكونوا، مع تنزيل القرآن، خاضعين للإدانة، ومتهمين بالكذب، ولايفقدون مكانتهم التي كانت لهم في **الجاهلية**[86]. وعلة هذا الدور، دور الشعراء، مرتبطةبأن عرب الصحراء، في ذلك العصر، لم يكن بين أيديهم شيء مكتوب يرجعون إليه، ولاشريعة تملي السلوكات، . والشاعر وحده كان لديه معرفة تفوق المعارف الأخرى، وذلك ما كان يدفع الناس إلى اللجوء إليهم ليجدوا الحكمة، والواقع أن الشعراء كانوا يمارسون بآياتهم الشعرية تأثيراً قوياً على الملوك والمحاربين [. . .][87].

وهكذا يندرج الشعراء بالنسبة للنبوةوالكتاب، اللذين كانا، كلاهما، مفقودين لدى عرب الصحراء في عصر **الجاهلية**، في المخطط الإلهي، بفعل تقديس ذي مفعول رجعي، في خدمة اللسان العربي. وينجم عن ذلك الأهمية التي ستكون للشعر في رأي الرازي، والضرورة إلى الرجوع إليه بالنسبة له. وستظهر

---

86) رازي، **زينة**، I، ص95, 12-16.

87) رازي، **زينة**، I، ص97، 1-8.

هذه الأهمية في تأليف كتابه، تأليفه ذاته. ويتكلم الرازي، بعد مدخل قصير، ذكرناه سابقاً، على اللسان بصورة عامة، ثم يعرض في نحومن عشرين صفحة روعة اللسان العربي وتفوقه. ويتابع هذا الفصل التمهيدي مخصّصاً مايقارب خمسين صفحة (ص80 -127) للشعر والفائدة التي يمثّلها بالنسبة لمعرفة جيدة بلسان عرب الصحراء. ولن يقارب إلابعد ماذكرناه شرح أسماء الله والأسماء الأخرى والتعليق عليها، أسماء تكوّن الموضوع الرئيس لمؤلفه. وسيقدم الرازي مؤشراً اخر على أهمية الشعر في المقارنة مع حالة الألسنة الأخرى وحالة اللسان الفارسي: هذا اللسان الأخير يعرف الأغاني إنه تعبير وسط بين الشعر والنثر. ولايجد فيه المرء وزن الشعر العربي ولاتقويه. إنه كلام سجّعوه ومثّلوه بالألحان، ويعرض عرضاً ترافقه الموسيقى. ولايوجد فيه أي من موضوعات الشعر العربي، لا «مدح ولاهجاء ولا افتخار، ولافيه ذكر الحروب والوقائع، وتقييد الأنساب، ونشر الأحساب والمآثر والمناقب والمثالب، وصفات الخيل والإبل والوحش والفيافي والرياح والأمطار والنجع، وغير ذلك مما جاء في الشعر ويطول الشرح به»[88].

والنقص لدى الأخرين يراه الرازي ضرباً من إعلاء شأن الشعر العربي الذي كل خصائصه المذكورة هي مزايا. والدليل الأخير الذي ساقه الرازي، بعد أن عاين الغياب الفعلي للقصائد والأعمال الشعرية لدى الفرس والأقوام الأخرى، سيكون تعزيز هذا الغياب الواقعي بغياب ونقص في مجال التسمية: «والدليل أن الشعر لم يكن في العجم أن الشاعر ليس له اسم في الفارسية. وكذلك الشعر لا اسم له إلا بالعربية.»[89]

وخلاصة كل ذلك، ما إن يعلو شأن الشعر على هذا النحو، سيكمن في ضرورة مفادها أن يتعلّم المرء لسان العرب: وبسبب الصعوبات الألسنية في القرآن

---

88) رازي، زينة، I، ص123، 3 11. «أضلّت» الرازي قضيته.

89) رازي، زينة، I، ص122، 11 12.

والحديث إنما لجأ العرب إلى الشعر وحفظوه، ولولا ذلك لما بقي شيء منه ولانطفأت ذكرى الشعراء[90]. وبالنظر إلى أن الشعر أمر مفيد - ما إن يندرج في هذا المنظور، فإن حاجة ماسة في أيامنا هذ، بالنسبة للمسلمين، أن يتعلموا اللسان العربي ودلالات الألفاظ الصعبة في القرآن وفي الحديث، في الشريعة والسنن. ومايشرح هذه الحاجة في أيامنا هذه شرحاً أفضل إنما هو أن الإسلام ظهر في كل مناطق الأرض، وأن غالبية المسلمين ليسوا عرباً: إن الضرورة تدفعهم إلى أن يتعلموا لسان عرب الصحراء، ذلك أن الأوامر والسنن منطوقةباللسان العربي[91].

وباسم الإسلام والقرآن تماماً إنما ينبغي تعلم اللسان العربي. وإلى المسلمين إنما يمثل هذا الإلزام، وهكذا أفضى المنظور الديني، الذي كان الرازي قد حدّد موقعه فيه ببداية عرضه (ليشرح بداية الخلق)، في نهاية الأمر، وخلال اللحظة التي يكتب فيها، إلى ضرورة حالية دائماً مفادها معرفة اللسان العربي حتى يكون بمقدور المسلم أن يحتلّ مكاناً في هذا المخطط الإلهي. إن وظيفة مقدسة للسان العربي، بصفته لسان القرآن، هي التي، على وجه الضبط، توجّه العلاقة التي يقيمها المسلمون مع هذا اللسان.

وسيكرّس الله محمداً لهذه الوظيفة وسيكون ذلك الانتقال أيضاً، مع عكس الإشكالية، إلى الجوانب التقنية والألسنية من اللسان العربي ونموّها. ولهذا اللسان وظيفة مقدسة لأن في هذا اللسان إنما يرى المرء مظهر التفوق لدى محمدعلى الأنبياء الآخرين؛ إنه تدخل نبوي يسم قمة هذا الإضفاء، إضفاء القداسة على لسان عرب الصحراء. وعند ذاك إنما ينهي أبو حاتم الجزء الأول من عرضه الذي تناول امتياز اللسان العربي، قبل أن ينتقل إلى عرض أكثر تقنية لامتياز علم أصواته. فالله كان قد منح اللسان العربي تفوقاً على الألسنة الأخرى كيما يجعل الله بيّناً، على هذا النحو، تفوق محمدعلى بقيةالأنبياء، وكيما تكون نبوته

90) رازي، زينة، I، ص116، 2-5.

91) رازي، زينة، I، ص63، 8-13 ثم ص.4، 1-2.

مؤكدة لديهم، وأن تجد الأدلة يقينها، أخيراً، حتى يظهر الدين الإسلامي أسمى من الأديان الأخرى كلها[92].

وعلى هذا النحو إنما تظهر أولية اللسان العربي على الألسنة الأخرى وتجد تسويغها في منظور لاهوتي. ولكن انزلاقاً سيحدث، كما كنا قد أفهمنا سابقا[93]، في إشكالية الرازي الذي سيثابر على أن يبيّن أن اللسان العربي هو، في ذاته، ولأسباب جوهرية وتقنية، أكمل الألسنة. وبذلك، وفي وقت واحد، فإن الاختيار الذي اختاره الله لتتويج تنزيله ومكانه يجدان نفسيهما مسوَّغين في المخطط الإلهي.

امتياز لسان عرب الصحراء

سيتدفّق شرف الوظيفة النبويةعلى محمد، كما سيرفع الدور الديني للسان العربي قيمته مجدداً. وعلى هذا النحو إنما سيوضّح الرازي على وجه السرعة الكبيرة، في بداية عرضه التمهيدي عن اللسان بصورة عامة، أن الله «**اختار له أمة من أفضل الأمم**، ونقله إليهم، وأخرجه من أطهر صلب ورحم، ثم أبرزه في أشرف القبائل وأكرم المناصب، وأرسله إلى الخلق كافة، وبعثه إلى جميع الأمم عامة، فضيلة اختصه بها من بينهم، ودرجة فضّله بها عليهم [...]»[94]

فمحمد إذن هو الأفضل في أفضل قبائل العرب الذين هم أكمل أمة من الأمم.

وسيرافق هذا الكمالَ الإنسانيَ كمالٌ في مجال اللسان. يُروى أن محمداً أجاب رجلاً، كان يقول له: «ما رأينا أفصح منك لساناً، يا رسول الله» بما يلي: «حق لي أن أكون، ونزل القرآن بلساني لسان عربي مبين»[95]. وفي هذا الجواب تتلاقى الأسباب والتسويغات: اختير لأنه الأكمل وهو أكمل لأنه اختير. فنحن

92) رازي، زينة، أ، ص63، 8 13ثم ص64، 1 2.
93) انظر ماسنيون، ص133 134.
94) رازي، زينة، أ، ص 60، 1 4.
95) رازي، زينة، أ، ص 145، 2 3.

نتابع إذن وفق وجهة النظر التي هي وجهة نظرنا في هذا المقطع، ووجهة نظر الكمال الذي يسوّغ الاختيار، وحيث نضع أنفسنا من وجهة نظر الفصاحة البدئية، فصاحة محمد.

وإذا كان محمد هو من يتكلم اللسان العربي على الوجه الأفضل، فذلك لأن اللسان العربي أكثر الألسنة دقة وأفصحها. والواقع أن الله، حين اختار محمداً ليكمل عمل الرسل ويضع خاتماً للنبوات، أرسله **بأفصح اللغات** ومنحه **أتمّ الكلمات**، وجعله يتكلم باللسان الأبين، مع البيان الأفصح، باللسان العربي المبين[96]. وتتكرر هذه التأكيدات على الغالب طوال عرض الرازي[97]. وتتلاقى جميعها في الاعتراف الذي مُنح العربي، بوصفه لساناً، دون أن يُعتبر ذلك نتيجة وظيفته في التنزيل، اعتراف بتفوقه على الألسنة الأخرى في جوانبه جميعها. ولا شك أن الرازي ليس الوحيد الذي يؤكد ذلك، إن ذلك كان ضرباً من الحيّز المشترك. ولكن مايعنينا هنا إنما هو الطريقة التي يعرض بها قضيته ويؤسسها، وموقفه الذي يشرك البحث اللاهوتي والبحث الألسني. إنه شاغله، شاغل إكمال الجانب الديني بالجانب التقني.

ولكننا نود، قبل أن نقدم هذا الحجاج الأكثر ألسنية، أن نبيّن مقارنة مزدوجة اقتبسها الرازي من الترمذي، المحدّث[98]. فالمقارنة الأولى معقودة بين كلام العرب في الصحراء والميزان، والثانية بين عرب الصحراء والعرب.

> «كلام العرب كالميزان الذي يُعرف به الزيادة والنقصان. وهو أعذب من الماء، وأرقّ من الهواء، إن فسرته بذاته استصعب، وإن فسرته

---

96) رازي، **زينة**، I، ص60، 1-4.

97) وهكذا يؤكد، ص61، 13 وما يلي، بعد أن ميز كما رأينا سابقاً ص151، أربع لغات، العربي، والعبري، والسرياني، والفارسي، تفوق العربي في مجال الفصاحة، والكمال، والإنجاز، والبيان، والسمة المستساغة، ثم يستشهد بالفرّاء دعماً لقضيته (ص.76، 5--11).

98) أبو عيسى محمد بن سورة بن شداد، مات عام 892/279، مولف مجموعة من مجموعات الحديث، **صحيح**.

بغير معناه استحال. فالعرب أشجار وكلامهم، ثمار، يثمرون والناس يجتنون، بقولهم يقولون، وإلى علمهم يصيرون.»[99]

ومقارنة الميزان ذات أهمية لأنها تُدخل جانباً تقنياً في اعتبار اللسان، فضلاً عن بعدها الديني. ويتكرر الميزان نحواً من خمس عشرة مرة في القرآن[100] وفي سياقات واضحة: في علاقته بلفظة كيل، أو لفظة قسط، أي عدل، وبعلاقته أيضاً بلفظة حق أو كتاب[101]. والميزان، في غالبية هذه السياقات، هو مايتيح التقييم الفعلي، الذي سيكون تقييم أعمال الإنسان يوم الحساب. فهل يريد الترمذي وبعده الرازي أن يبينا أهمية الكلام بوصفه تقييماً للعمل الإنساني؟ من المؤكد أن الكلمة الإلهية هي معيار هذا العمل[102]. ولكن المعنيّ هنا، فضلاً عن ذلك، إنما هو اللسان العربي منظور إليه في ذاته، خارج الديني، بوصفه قياساً، أداة تحديد الأكثر أو الأقل. وسيعود الرازي إلى هذه المسألة فيما بعد[103]. وسيكون اللسان العربي، من وجهة نظر الرازي، المصطلح التقني المرجع لكل الألسنة لأنه سيكون ما يمكننا أن نسمّيه «معيار» الألسنة كلها، أياً كانت. وهذا لأنه سيكون له هو ذاته معيار، مقياس، ميزان يتيح له أن يدرك الظاهرات الألسنية ويروزها ويقيسها.

وتلي هذه المقارنة على وجه السرعة مقارنة أخرى، مقارنة الثمار

---

99) رازي، زينة، I، ص63، 1 5.

100) بالمفرد، ميزان، أو بالجمع، مع معنى الميزان أو الوزن، أو، بالجمع، الأعمال الحسنة.

101) نجد لفظة كيل في السورتين التاليتين: 7، الأعراف، آية 85، 11؛ هود، آية 84-85؛ ولفظة قسط في السور: 11، هود، آية 85، 55: الرحمن، آية 9، 57؛ الحديد، آية 25.. 21؛ الأنبياء، آية 47. وفي السور: 7، الأعراف، اية 8 ثم 9، 23، المؤمنون، آية 102-103، 101؛ القارعة، آية 6؛ ثم 8، ونجد الجمع موازين بمعنى الأعمال الحسنة.

102) من وجهة النظر هذه، علينا الا ننسى آيتين في القرآن تجمعان الكتاب والميزان: السورة 42، الشورى، آية 17: «الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان، ومايدريك؟ لعل الساعة قريب»، والسورة 27، آية 25: «لقد أرسلنا بالبينات وأرسلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط». وهذه الآيات من شأنها أن يكون للفظة ميزان، دفعة واحدة، تضمن ديني قوي جداً، لأنها ترافق لفظة كتاب في التنزيل.

103) سنرى ذلك في العرض الذي يلي، ص177-178.

والأشجار. فكلام عرب الصحراء كثمرة هذه الأشجار التي هي هؤلاء عرب الصحراء ذاتهم. ونحن هنا نجد مجدداً مقارنة الشجرة التي كنا قد صادفناها سابقاً في الفصل المخصّص للسان القرآني[104]. إنها مقارنة تُدخل العالم النباتي، في حين أن الرازي أوضح أن التعبير الألسني خاصة العالم الحيواني، على صورة أصوات، وأن ذروة هذا التعبير في العالم الحيواني واقع الإنسان الذي وُهب الكلام. وستكون الشجرة، على النحو نفسه، هي التعبير الرئيس في هذا العالم النباتي، فوق الطحالب والأعشاب والنباتات، بالنظر إلى أن الشجرة مُنحت النموّ، من سنة إلى سنة، وبذلك منحت ضرباً من الدوام.

وثمة هنا، دون شك، ضرب من تذكّر مثل القرآن الخاص بالشجرة. وذلك يمنح هذه المقارنة التي أستأنفها الرازي بعداً دينياً، وبخاصة إذا نظرنا إلى السياق الذي ذكرناه سابقاً، سياق كان يتدخل فيه المثل القرآني في السورة 14، إبراهيم، الآيات 24-26: «ففي الآيات 21-23، ثمة ذكر للحساب الأخير وللأعمال الحسنة، أعمال رجال العدل».

ولكن النصّ الذي يرجع إليه الرازي، على الرغم من هذا التقارب، وخلاف مثل القرآن، لايقارن الكلام بالشجرة بل ثمار هذه الشجرة، إذ تصبح الشجرة عرب الصحراء. ونجد هنا انزلاقاً أشرنا إليه بمناسبة حديث البخاري[105] الذي ينتقل من الكلمة الطيبة إلى الإنسان المسلم والمنظور هنا دنيوي وليس دينياً، لأن المقصود عرب الصحراء لا المسلمون، وكلام إنسان الصحراء على نحو مماثل لا الكلم الطيب كما في المثل القرآني[106]. وربما تقتضي هذه المقارنة، مقارنة الثمرة، أن توحي بعدم انفصام الصلة بين الكلام العربي وعرب الصحراء. وليس لدى اللسان العربي إمكان للتطور إذا لم يرتبط بعرب الصحراء، ذلك أن الكلام العربي

104) انظر ماسبق، ص49 ومايليها.

105) انظر ماسبق، ص. 50-51.

106) والواقع أن الرازي سيُدخل، على نحو سريع جداً، وبدءاً من الصفحة التالية،ص64 وماءليها، ملاحظات تقنية جداً عن علم أصوات اللسان العربي.

ثمرة، والثمرة لا وجود لها خارج الشجرة ذات النوع المحدّد جيداً والخاص. فثمة على وجه الاحتمال إرادة مفادها لفت النظر إلى تجذر اللسان العربي، تجذر خاص جداً يشرح أيضاً تلك الأهمية التي أولاها أبو حاتم الشعر في بحثه.

رأينا أن لكل من المقارنتين إذاً بعداً دينياً وبعداً تقنياً. ونودّ أن نلفت النظر هنا إلى أن هاتين المقارنتين ليستا مجرد تجاور. بل هناك صلات بينهما. فبعض هذه الصلات ظهرت عندما أشرنا[107] إلى أن السياق الذي كان قد تدخّل فيه (السورة 14، إبراهيم) مثل الكلم الطيب والشجرة كان سياق يوم الحساب والأعمال الحسنة. والحال أننا أشرنا فيما سبق[108]، وعلينا ألا ننسى ذلك، إلى أن الجمع موازين يدل، على وجه الضبط، في بعض الآيات القرآنية، على الأعمال الحسنة، دلالة لم يكن الرازي يمكنه أن يجهلها، كما أنه لم يكن يمكنه أن يجهل سياق مَثَل الكلم الطيب. وبوسعنا القول إننا نجد هنا، بين السطور، تقارباً بين المقارنتين، الميزان والشجرة.

ويصل أيضاً مقطع أخر من القرآن على نحو أكثر وضوحاً هاتين المقارنتين، إذا تذكرنا أن شجرة الكلِم كانت متماهية مع النخلة، وهذا أمر يحدث على نحو متواتر جداً. والمقصود هو السورة 55، **الرحمن**، آيةص 7-13. وهذه الآيات تبرز بروزاً خاصاً بعد أن أتينا على قول ماقلناه:

«والسماءَ رفعها، ووضع الميزان:

ألا تطغوا في الميزان.

وأقيموا الوزن بالقسط

ولاتخسروا الميزان.

والأرض وضعها للأنام.

107) انظر ماسبق، ص. 161، 162.

108) انظر ص. 161 هامش100.

فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام .

والحب ذو العصف والريحان .

فبأي آلاء ربكما تكذّبان؟»

وليست المسألة أن نقول، بالنسبة أيضاً للتقارب الذي أشرنا إليه تماماً قبل هذا التقارب، إن الرازي كان ينشد صراحة هذه المقاطع الواضحة من القرآن عندما كان يستأنف مقار نتي الترمذي. فنحن نريد أن نقول فقط إنه كانت يتحرك في سياق حيث الميزان والشجرة كانا يمكنهما أن يتقاربا تلقائياً بالنسبة لفكر يألف القرآن. ولكن فائدة المقارنتين اللتين استأنفهما الرازي تكمن في الجانب التقني الذي ينظر إليهما منه، إضافة، في الوقت نفسه، إلى هذا التقارب وتضمّناته الدينية والقرآنية .

وهذه الجوانب التقنية هي التي نود أن نذكرها الآن في تقديم الرازي . ونبدأ بالملاحظات عن علم أصوات اللسان العربي . ويؤكد الرازي دفعةواحدةكمال اللسان، لسان عرب الصحراء، من وجهة النظر في تنظيم الحروف والألفاظ . وينطلق الرازي، فيما يخصّ الحزوف أول الأمر، من تصور للحروف فيه واقع خاص يتجاوز إطار لسان خاص. ونقول بعبارة أخرى: تستخدم الألسنة كل الحروف الثلاثة والثلاثين التي خلقها الله، أو جزءاً منها، لتعبّر عن الأصوات التي تلفظها، واللسان العربي هو وحده الذي أتقن، في هذا العمل، إيجاد المعيار الصحيح: لا إفراط في عدد الحروف غير ذات الجدوى ولا تفريط[109]. واللسان العربي، مع حروفه الثمانية والعشرين، طراز بالنسبة للألسنة الأخرى. ويقدم

---

109) كل هذه الصفحات عن علم أصوات اللسان العربي كان فاجْدا قد درسها في مقال عنوانه «حروف اللسان العربي وأصواته في أبي حاتم الرازي»، ظهر في مجلة **أرابيكا**. VIII (1961)، الجزء الثاني، ص113-130، وأعيدت طباعته في كتاب فاجدا، **دراسات في علم الكلام والفلسفة العربيين الإسلاميين في العصر الكلاسيكي**، IV، فاريوروم روبران، لندن، 1986. وإليكم مايقوله الرازي على هذا الكمال الصوتي للسان العربي: «إن لغة العرب هي اللغة التامة الحروف الكاملة الألفاظ، لم ينقص منها شيء من الحروف فيشينها النقصان، ولم يزد فيها شيء فتعيبها الزيادة. وسائر اللغات فيها زيادة حروف مولّدة، وينقص عنها حروف هي أصلية.»

الرازي هذه الحروف، كما هو الأمر لدى خليل بن أحمد في كتاب العين، تبعاً لمخارجها، أو تبعاً، على نحو أوضح، لـ أحيازها ومدارجها[110]. فاللسان الفارسي، على عكس العربي، يعاني الإفراط في الحروف والتفريط على حد سواء[111].

ويجيب الرازي عن نقد ممكن يتوجّه إلى هذه المسألة: لماذا لانعتبر أن اللسان العربي يعاني الإفراط والتفريط في الحروف، في حين أن الألسنة الأخرى يمكن أن يكون لديهاالعدد المناسب من الحروف؟ وجوابه لن يتحدّد موقعه في حقل علم الأصوات بل في حقل الحساب: إن الأمر ذو علاقة بمسألة العدد، فالمعيار الذي يتيح التقرير هو الحساب، علم الأعداد، الذي تتفق عليه الأمم كلها، يؤكد الرازي. فالعدد ينظمّ هذا العالم الدنيوي وعالم الآخرة، والدين على وجه الخصوص، الذي يستند إلى الوحدانية الإلهية. يضاف إلى ذلك أن الواحد اسم من أسماء الله. والواحد مبدأ علم الأعداد، والله خلق كل خلقه طبقاً للأعداد، والدين والعبادة يدْخلان العدد فضلاً عن ذلك: عدد الصلوات، إلخ[112]. ولكن الدليل الحاسم سيقدّمه الرازي عندما سيشرح القيمة العددية للحروف. والمسألة تطرح نفسها إن كان عدد حروف اللسان العربي، الثمانية والعشرين، هو العدد المثالي، أو إن كانت حروف الفارسي الاثنين والعشرين والألسنةالأخرى أكثر ملاءمة لطبيعةالأمور. وسيكون الاستدلال بسيطاً جداً. فكل الأمم متفقة على أن مبادئ العدد هي الوحدات، والعشرات، والمئات، والآلاف، أياً كان تنوّع الأسماء المستخدمة في الدلالة عليها. والحال أن ثمة، بالنسبة للوحدات من 1 إلى 9، تحديداً لكل منها بحرف، وكذلك

---

110) رازي، زينة، I، ص. 64، 1.1 23، انظر أيضاً فاجدا، ارابيكا، VIII، ص 115.

111) رازي، زينة، I، ص. 65، 1، وما بعده.

112) رازي، زينة، I، ص 69. 1، ص 70. 2 وما بعده.

بالنسبة لفئة العشرات، من 10 إلى 90، ولفئة المئات، من 100 إلى 900، وذلك يكون 9×3، أي سبعة وعشرين حرفاً، ونستخدم للألف، نهاية التعداد[113]، الحرف الثامن والعشرين.

«ثم لا اسم بعده إلا بالتكرار، فكان في استيفاء الحروف استيفاء الحساب كله. وصارت الحروف الثمانية والعشرون التي بُنيت عليها لغة العرب وفاء لأصول الحساب كلها، ولم يَفْضُل حرف ولم ينقص حرف [. . .]. فهذا هو الدليل الواضح والشاهد العدل على كمال لغة العرب [. . .] وقصور سائر اللغات عنها والزيادة المتولّدة فيها.»[114]

وتستند إشكالية الرازي هذه إلى تصور للحرف يمنحه استقلالاً وقيمة خاصة، كما لفتنا النظر إلى ذلك في بداية هذا العرض للجزء الصوتي من الكتاب. فالحروف، كما الأعداد، مُنحت واقعاً أنطولوجياً وقواماً يسبق تدخلها في الوقائع الألسنية. إن لها واقعاً خارجياً بالنسبة للسان يشرح تدخّلها في علم الأعداد، ويشرح أيضاً دورها في الخلق.

والواقع أن الرازي يشرح، إذ يستأنف حديثاً لجعفر الصادق، خلق الحروف في بداية كل شيء:

«وروينا عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: كان أول ماتوهّم الله عز وجل شيئاً متوهماً، فأراد مراراً، وشاء مشيئاً. فكان توهّمه ومشيئته وإرادته للحروف، التي جعلها عز وجل أصلاً لكل شيء، ودليلاً على كل مدرك، وفاصلاً لكل مشكل. فمن تلك الحروف يعرف كل شيء من اسم حق أو اسم باطل أو فعل أو فاعل أو مفعول أو معنى أو غير معنى. وعليها اجتمعت الأمور كلها. ولم

---

113) رازي، **زينة**، I، ص 70، 11.

114) رازي، **زينة**، I، ص70، 3-19. انظر، عن القيمة العددية للحروف والمسائل المختلفة التي يطرحها ذلك، جـ.س.كولان، «أبجد»، في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية صa-b 100.

يجعل للحروف عند توهمه بهاشيئاً غير أنفسها بتناه ولاوجود، لأنها متوهمة بالتوهم، والتوهم في هذا الموضع أول فعل الله عز وجل الذي هو نور السموات والأرض. والحروف هي مفعولة لذلك الفعل. وهي الحروف التي عليها بُني الكلام كله. والعبارات واللغات كلها من الله عز وجل ومن خلقه.»[115]

وهكذا تكون الحروف، كما كنا قد قلنا، مبدأ كل شيء، قبل أن تكون أساس اللغة والقول. ومن المؤكد أن الرازي يبيّن، في الحديث المقتبس من جعفر الصادق، تلك الوظيفة الفكرية للحروف التي تجعلنا نعرف الأشياء. ولكن هذه الوظيفة لاتشرح شرحاً كاملاً دور الحروف بوصفه مبدأ الأشياء، فثمة هنا وظيفة أنطولوجية تؤدّيها الحروف: جعلها أصلاً لكل شيء، وظيفة هي على الأقل ذات أهمية كأهميةالوظيفة الفكرية، لأنها هي بداية كل شيء ومبدأه. وسيوضّح الرازي فيما بعد عندما سيشرح أن:

«الأسماء والصفات هي حروف مقطّعة قائمة برؤوسها لاتدلّ على غير أنفسهامادامت متفرقة. فإذا جُمعت دلت باجتماعها على غير أنفسها، لأن الله عز وجل لايجمع منها شيئاً فيؤلفها أبداً إلا لمعنى. فإذا ألف منها أحرفاً خمسة أو أربعة أو أقل من ذلك دلت على معنى محدث لم يكن قبل ذلك مذكوراً.»[116]

وإذيستأنف الرازي لحسابه هذه الأنطولوجيا، انطولوجيا الحروف، فإنه يشرح معاً دورها في الخلق ـ الله خلق كل الأشياء بها بعد أن خلقها ـ والفارق بينها وبين الأشياء، وبين الأشياء والأسماء أيضاً:

«ولذلك صار اسم كل شيء غير المسمى، وصفة كل شيء غير الموصوف، وحدّ كل شيء غير المحدود.»[117]

---

115) الرازي، زينة، I، ص66، 5 ـ 14، انظر ترجمة فاجدا، أرابيكا، VIII، ص119 ـ 120.

116) الرازي، زينة، I، ص67، 15 ـ 19.

117) الرازي، زينة، I، ص67، 12 ـ 14.

وتجد اللغة نفسهاعلى هذا النحو وقد مُنحت استقلالاً . وكون الرازي لم يقع فيما سيسمّيه سوسور اعتباطي العلامة، وكونه لايعتبر العلامة الألسنية واقعاً سيكولوجياً بل سيرورة أنطولوجية، فإن بوسعه أن يتجاوز النسبيةالناشئةمن المواضعة(*) ليسوّغ تفوق العربي على الألسنة الأخرى بسمات جوهرية.

ويحوز اللسان العربي سمات الامتياز التي تكمل سمةالكمال ولاتوجد في ألسنة أخرى، أي أن:

> «للغة العرب قانوناً يُرْجَع إليه فيها، ومعياراً يُعتبر به، ومقياساً يُقاس عليه. فإذا شَرَدَ عنهم أو أعوجّ عن سَنَنه، أو اشتبه معناه، رجعوا إلى قانونهم، ووزنوه بمعيارهم، واستعانوا عليه بمقاييسهم، فأقاموا درأه، وقوّموا عوجه، لكي لايبطل معاني الأسماء، فتمحق عن اللغة وتَدْرُسَ، كما درست عن سائر اللغات.»[118]

تلك هي المناسبة التي يقتنصها الرازي ليصف الأسلوب الذي صيغت به هذه القاعدةوهذه المعايير حين يستأنف حديثاً يحيل إلى عليّ وإلى أبي أسود الدؤلي - حديث سنرجع إليه في الفصل القادم - وليعرض من ثمّ المدارس وقائمة النحويين ومؤلفي المعاجم[119]، الأوائل، عرضاً مختصراً. وهؤلاء الرجال هم الذين ألّفوا مجموعات وأبدعوا المعيار، وصحّحوا بعناية كل الشذوذ في الاستخدام الجيد للسان العربي. «إنه علم جسيم له شأن عظيم»، يستنتج الرازي[120].

ويستند هذا البعد المعياري للسان العربي إلى خصائص خاصة بهذا اللسان لاتشاطره فيها أية أمة من الأمم التي يعرفها الرازي: إنها ألف لام التعريف في بداية الاسم، وفريضة الإعراب بالنسبة للاسم. ونقول باختصار إن هذا اللسان يتميّز

(*) أو الاصطلاح «convention» «م».

118) رازي، **زينة**، I، ص71، 2-5. ويتناول الرازي حالة اللسان الفارسي الذي فقد، باتصاله بالعربي،كثيراً من الألفاظ وهو لايحوزها إلا في صورتها العربية.

119) رازي، **زينة**، I، ص74، 3-7، ثم ص75، 1-2، ص76، 1-4.

120) رازي، **زينة**، I، ص75، 4.

بواقع مفاده أن الله أوجد رجالاً فتحوا له أبواب النحو، ووضعوا معياراً للكلام ومنعوا الشذوذات[121]. فـ النحو هو إذن معيار كل الصيغ في كلام العرب: النثر، والشعر، والنثر المقفى، إنه يُستخدم في ترتيل القرآن، كلام الله، ويحدّد مايخص كل حرف، فكل الحروف وُجّهت لها العناية وكل منها يتلقى حقه. وأي لسان آخر لايفعل ذلك، يؤكد الرازي مرة أخرى أيضاً[122].

كل هذا هو من الأهمية في رأي الرازي بحيث أنه يردّد، بوصفه غير راض عن أن يرجع إلى عليّ، وفق الموروث الألسني، بداية الاهتمام بـ النحو، ذلك الحديث الذي ينسبه إلى النبي في التوصية بتعلم اللسان، والإعراب وتطبيق الإعراب على القرآن[123].

بل إن هذه الملاحظات التقنية يمكنها أن تتّخذ لدى الرازي شكلاً أكثر وضوحاً عندما يبين ـ على حالة خاصة كل الخصوصية في الحقيقة ـ ذلك الإيجاز الذي يفوز به اللسان العربي بفضل الإعراب، أو يمدح الإيجاز نفسه دائماً عندما يعظّم استطاعة العرب على أن يحدّدوا، بألفاظ خاصة، أشكال الضربات المختلفة أو الجروح[124]. وفائدة هذا الإيجاز تكمن في أنه يتيح توسيع مضمون القول مع اختصار التعبير: **فاجتمع لهم التوسعة في الكلام والإيجاز في القول**[125]. وهذه الملاحظات لمصلحة الإيجاز في اللسان العربي ستكون معزّزة بملاحظة عارضة، في سياق مختلف كل الاختلاف، عندما يفصل الرازي، بصدد الأمر الكلمة، في

121) رازي، زينة، أ، ص77، 12 14، ثم ص79، 2 4.

122) رازي، زينة، أ، ص70، 5 11.

123) رازي، زينة، أ، ص117، 3 5. والأسطر التي تلي، 6 8، تستعيد التوصية ذاتها إذ تنسبها إلى عمر.

124) رازي، زينة، أ، ص76، 11 15. بالنسبة لمثال الإعراب: ضرب أخوك أخانا، ثم ص76، 15 إلى ص77، 11 بالنسبة للضربات والجروح.

125) رازي، زينة، أ، ص76، 15.

المعنى القرآني باللجوء إلى التمهيد في **إنجيل يوحنا** ويستنتج :

«هذا هو أول الإنجيل ، وهو موافق لما في القرآن. غير أن الذي في القرآن أشد اختصاراً . »[126]

وهذا الإيجاز هو الذي سيكون أحد الأسباب الذي سيجعل القرآن متعذّر الترجمة في ألسنة العجم[127]. ولن نلحّ هنا على قيمة الأدلة التي أدلى بها ليدعم تأكيده الإيجاز في اللسان العربي أو القرآن قياساً على الألسنة الأخرى أو الكتب الأخرى المنزلة، ولكن شيئين فقط يستوقفاننا : المطالبة بالإيجاز كونه مزية، والعناية التي أوليت تسويغ هذه المطالبة على نحو دقيق.

وسيكون لهذه المزايا الفائقة، مزايا اللسان العربي، مضافة إلى العمل الذي قدمه كل الألسنيين، نتيجة مفادها إنتاج عدد كبير من المؤلفات الألسنية والمؤلفات الشارحة، إذ شملت المجالات المختلفة من العلوم الدنيوية والدينية[128]. ومزية هذه المؤلفات، مضافة إلى تفوق اللسان العربي، ستثير حركة من جذب الشعوب التي سترغب في تعلّم هذا اللسان[129]، وستعترف بالتفوق والفصاحة الألسنية[130]. وسينجم عن ذلك حركة من ترجمة الكتب المنزلة كـ التوراة والإنجيل، أو المؤلفات الفلسفية، أو العلمية، إلى اللسان العربي، بحيثُ تعطى تعبيراً سامياً بفضل رفعة اللسان العربي :

---

126) رازي، **زينة**، II، ص129، 4-9، يذكر الرازي بداية الآية 1 في إنجيل يوحنا: «في البدء كانت الكلمة والكلمة كانت من لدن الله». ويغفل الرازي نهاية الآية «والكلمة كانت الله». ثم يذكر بداية الآية الثالثة بتصرف:«كل شيء من صنعه» فتصبح هذه الجملة على النحو الآتي: «وبالكلمة،خلق الله كل الأشياء».ثم يقدم أخيراً هذه الآية الأخيرة غير الموجودة في **إنجيل يوحنا**:«ذلكم ماكان قبل كل شيء».

127) رازي، **زينة**، I، ص62، 15-21، انظر أيضاً ص62، 4-6.

128)انظر على وجه الخصوص رازي، **زينة**، I، ص.127، 5-15 , 16، ص127، 17،ص128 , 2.

129) رازي، **زينة**، I، ص61، 15-17،ص63 , 6-7.

130) رازي، **زينة**، I، ص61 , 18

«وحرصت كل الأمم على تعلم العربية ليترجموا مافي أيديهم بها .
ولم يرغب أهل القرآن والكتاب العربي في نقله إلى شيء من اللغات ، ولا قدر أحد من الأمم أن يترجمه بشيء من الألسنة .»[131]

فثمة هنا رؤية خاصة جداً ، وموجهة ، للحركةالواسعة من الترجمة التي اشتُهر بها العرب على وجه الخصوص منذ أواسط القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ، مع ابن المقفع ، بل في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي ، وعلى وجه الخصوص مع حنين بن إسحاق (توفي عام 873) وابنه إسحاق (توفي عام 910)ومدرستهما . فحيث نرى في العادة فاعلية فكرية ناشئة من فضول العرب العلمي ، الذي كان تأسيس معهد ، كبيت الحكمة ، منذعام 832 ، يستجيب له ، يقترح علينا الرازي عكساً كاملاً للمنظور ، إذ يجعلنا نستقرّ في وجهة نظر لاتأخذ بالحسبان إلا القرآن . فليس ثمة حاجة إلى ترجمة كتاب الله . وتصبح الترجمات منذئذ عمل غير العرب الذين يكتشفون اللسان العربي وكل المنابع التي يوفّرها تفوقه على الألسنة الأخرى ، والذين يتعلمونه في الوقت نفسه ويرفعون من شأن مؤلفاتهم الخاصة حين يترجمونها إلى العربي .

إنه عرض يتناقض مع عرض شخص مثل ابن النديم الذي يبيّن لنا ، في كتابه فهرست ببداية الجزء السابع[132] ، ذلك الدور الفاعل كل الفاعلية الذي أداه المأمون والمترجمون الذين شجعهم على البحث عن مخطوطات في بلاط بيزنطة ، وعلى النقل إلى اللسان العربي مؤلفات من ألسنةشتى ، ومن الإغريقي على وجه الخصوص . واتجاه الرازي يشرحه على وجه الخصوص تكوينه بوصفه عالماً في علم الكلام وألسنياً : وهذان العلمان ، شأنهما من جهة أخرى شأن علم الحقوق العربي ، لم يكونا بحاجة إلى إسهام الفلسفة والعلم الإغريقيين ، ولم يكونا ينتظران من جهة أخرى غزوة هذا الإرث عالم العرب ليتكوّنا ويتطوّرا ، .

---

131) رازي ، زينة ، أ ، ص 63 ، 2 - 4 .

132) ابن النديم ، فهرست ، ص 353 ومايليها .

والاهتمام بهذين الفرعين الجديدين من المعرفة لم يكن اهتماماً عربياً، ولم يكن يمكنه دون ريب، في أذهان العرب، إلا أن يكون ذا علاقة بغير العرب في البداية. ذلكم ربما هو سبب هذا الأسلوب الخاص جداً في شرح تاريخ الترجمات في عالم العرب.

ومسيرة الرازي تقود في نهاية المطاف من إثبات امتياز العربي جرّاء وظيفته الدينية المقدسة - بصفته لسان التنزيل وكلام الله - إلى تسويغ لهذه الوظيفة غير ديني ولكنه تقني، ذلك أن من المفروض أن يكون اللسان العربي هو الأكثر امتيازاً وكمالاً بين الألسنة ليشرح سبب مثل هذا الاختيار. إنه تصور لايُعتبر فيه اللسان العربي فقط، جراء أحكام القيم، لساناً، أداة تقنية، بل واقعاً في ذاته، يمكنه أن يكون له قيمة خاصة. وفي ذلك يكمن خلط في مقاربة اللسان بين اللسان، أداة تعبير، وبين الثقافة، والمؤلفات، نتاجات هذا اللسان.

ومن المؤكد أن نظرة الرازي تغيّرت وأصبحت، من نظرة محض دينية، تقنية دون أدنى شك. فثمة هنا تصور، بل ثورة، يستحقان أن نلفت النظر إليهما. ولكنه استمر يُسقط على اللسان تقييماً لاينبغي في الواقع أن يتوجّه إلا إلى الإنجازات المتحقّقة في هذا اللسان، كما لو أن واقع اللسان بصفته أداة تعبير يمكنه أن يقارن بواقع مؤلفاته. ومردّ ذلك على وجه الاحتمال هو التداخل الكبير جداً بين اللسان والديني، تداخل من شأنه إن يجعل اللسان، حتى وإن نُظرَ إليه من الناحية التقنية، على علاقة وثيقة بهالة التنزيل. وعلى هذا النحو إنما ينبغي ولاريب أن نفهم الطريقة التي أنهى الرازي بها الجزء الأول من عرضه لامتياز اللسان العربي، قبل أن ينتقل إلى الجوانب الأكثر تقنية، جوانب علم الأصوات والنحو.

«لأن دين الإسلامي عربي

والقرآن عربي

وبيان الشرائع والأحكام والفرائض والسنن بالعربية.»[133]

133) رازي، **زينة**، I، ص64، 3-4.

والتأكيد أقوى وأكثر إطلاقاً من تأكيدات القرآن حيث تكون اللفظة **عربي** في كل مرة صفة اسم ليس محدّداً هو ذاته بأل التعريف: لسان عربي مبين[134]، أو حكم عربي[135]، أو قران عربي على وجه الخصوص[136]. ولفظة **عربي**، لدى الرازي، تصبح خبراً، صفة الإسلام والقرآن: الإسلام عربي، القرآن عربي، وهذا مايبرز الصلة بين القران والإسلام من جهة، والعربي من جهة أخرى، إبرازاً كبيراً، ويمنح العربي كل قوامه وقيمته.

وبوسعنا أن نقول في النهاية إن **علم الكلام** بَحث، بصورة عامة، عن أن يستخدم الاستدلال في معطيات الإيمان ليتمكن من فهمها، وشرحها، وتسويغها، وليتمكن أيضاً من الدفاع عنها وجعلها تنتصر. فاتخذت اللغةاستقلالاً ولكن في منظور خاص جداً، منظور تبريري. وهذا موجود على حد سواء في تعريف **الكلام** الذي أطلقه الفارابي وفي تقديم اللسان العربي لخدمة القرآن، تقديم يمنحه الرازي. ويمكننا الكلام هنا على الجانب **العرفي** أو الامتثالي للسان العربي في علم الكلام. فمن المؤكد أن اللغة ستتطور وتغتني، ولكن بالمحافظة على كامل إرث الماضي وبإحيائه بدلاً من استخدام معان أو دلالات جديدة. وتظلّ الجوانب التقنيةالتي قدمها الرازي أمينة لكل المكتسب السابق وستسوّغ العودة إلى الموروث الشفهي وإلى التقاليد، المفهومة على نحو واسع، في مجال المعارف والعلوم الألسنية. وحتى عندما يلجأ **علم الكلام**، كما هي الحالة على الغالب، إلى معان غير قرآنية، سيظلل معنى الألفاظ الأصلي ماثلاً[137]. ولن يكون الشاغل ابتكار لسان جديد أو إبداعه بل اللجوء إلى كل منابع اللسان العربي الأكثر كلاسيكية ليجعله يقوم بوظيفته في الدفاع عن الإيمان.

---

134) السورة 16، النحل، آية 103؛ 26، الشعراء، آية 195، 46؛ الأحقاف، آية 12.

135) سورة 13، الرعد، آية 39.

136) ورد كل مرة في حالة منصوب، قرآناً عربياً، السورة 12، يوسف، آية 2؛ السورة 20، طه، آية 113، 39؛ الزمر، آية 28، 41؛ فصلت، آية 3، 42؛ الشورى، آية 7، 43؛ زخرف، آية 3.

137) انظر على سبيل المثال بالنسبة للمعنى عقل، مُغني، XI، ص386، مذكور في بيترز، كلام الله المخلوق، ص 83، حاشية 244، الذي يرى أن المعنى الديني للعاقل يبقى في المفهوم.

ثالثاً - الصوفية

الحال أن اتجاهاً آخر إزاء اللغة كان قد برز مع الصوفيين، منذ بداية التفكر في الإسلام، اتجاهاً لايقوم على الامتثالية بل على الاهتمام الذي يولونه التجربة الروحية.

ذلك أن مشكل اللغة، كما الأمر بالنسبة لـ الفقه و الكلام، طرح نفسه منذ البداية على الصوفيين. وميزة الصوفية تكمن في أنها تقبل الانخراط في تجربة روحية شخصية، متّحدية في بعض جوانبها، وتستسلم لأن يوظفها نمط من معرفة الله لايمكنه أن يروق للامتثالية ولا لغة مقولبة وعرفية، ولاالتقيّد الحرفي بالشرع الذي كان محتّماً له، على وجه السرعة الكبيرة، أن يسم التفكر الديني في الإسلام. ولم يكن الصوفي يبحث عن ممارسة ذات تقيد حرفي بالشرع، يشاطر فيها جمهور المؤمنين، بل عن صحة تجربة إلهية تُعاش دون أي قبلي، كما بيّن ذلك ماسّينيون ونويّا بياناً لاغموض فيه[138].

ووجد الصوفيون أنفسهم، في هذه المسيرة، يواجهون مشكلاً، مشكلاً مفاده أنه يتعذّر عليهم أن يشرحوا تجربتهم بلسان كان بحوزتهم، وذلك لسببين: من جهة، بسبب شكلية هذا اللسان وسمته المحافظة، الصلبة والثابتة، التي لم تكن تناسب الجدة الجذرية لتجربتهم، جدة تُستعاد باستمرار، ومن جهة أخرى، بسبب السمة الجمعية للسان العربي، سمة ذات علاقة بالجماعة على نحو ضروري، في حين أن التجربة الصوفية استثنائية، شخصية وفريدة.

---

138) «ولّدت التجربة الصوفية نموذجاً جديداً من الإنسان في الإسلام: الإنسان البرموثي الذي يضطلع وحده بقدره إزاء أمة تنبذه، ويتجاوزها بفعل طموح هو نابض حياته: إيجاد معنى وجوده في ذاته [...]. والمسلم هو الإنسان الذي يخضع للشريعة ويجد في هذا الخضوع ذلك الأمن الذي توفره الأمة له، أمة المؤمنين. ويتخلى الصوفي، حينما يمضي متجاوزاً الشريعة ليمارس ديناً شخصياً،عن هذا الأمن ويختار المجازفة. ويُدخل وجوده في المأساوي لأن هذا الوجود يبدأ بالشك والحيرة. وبمقدار مايضطلع، في الواقع،بهذا الوجود، فإن هذا الوجود يصبح الوضع موضع التساؤل كل ضروب اليقين الذي يُبني عليه أمن الأمة». نويا، **تفسير قرآني ولغة صوفية**، ص6-7.

وينجم عن ذلك أن الصوفيين كانوا مرغمين، كما سيكون ذلك حال الفلاسفة فيما بعد، على أن يضعوا لساناً وقاموساً. وسيصيب ضرب من التعديل وضع اللسان العربي. وسيُحلّ الصوفيون جملة محل عرض خطي يحتل فيه الشكل مكاناً راجحاً، حيث يخضع عرض معنى من المعاني لعرض تجانس الأصوات، جملة للكلمات فيها عمق النغمات المتوافقة، والدلالات المختلفةوفق مرحلة التجربة التي توصّل إليها من يتكلّم ومن يقرأه أو يصغي إليه. وإذيتقدم الصوفي من مقام إلى مقام في التجربة، فإنه يتكلم تبعاً لـ الحال التي يوجد فيها، حيث لم يعد للألفاظ تلك الدلالة التي كانت لها في المقام السابق(139)، ولم يعد للقول تلك الوظيفة نفسها، ولا للجمل والكلمات معنى واحد بالنسبة للصوفي وللآخرين كلهم.

وبوسع المرء أن يكوّن فكرة عن ذلك إذا فكر في وضع أبي حاتم الرازي بالنسبة لجعفر الصادق. ولجعفر، الذي يعترف به السنة والشيعة، (مات 148/ 765)، شخصية غنية جداً وكان صوفياً عظيماً لفت النظر بعضهم إلى أهمية كتابه:

---

139) وإذ يستعيد نويّا بقديم كلباضي (توفي عام 990/380 أو 994/384، انظر الموسوعة الإسلامية، الطبعة الثانية، IV، ص 488، نبذة نويّا) في كتابه، كتاب التعارف، فإنه يعرض القانون الذي «ولد، في داخل بنيات التجربة الصوفية ذاته، لغة مقصورة على فئة قليلة، على نحو ضروري ومنطقي معاً. وفي رأيه أن التجربة الصوفية تعاقبٌ من المقامات لكل منها بداية ونهاية، أعني مدة تنمو في داخلها فترات زمنية من النفي ومن الإثبات، وفق ديالكتيك الـ قبل و البعد، موقعاهما، هما ذاتهما، يتحددان بالنسبة إلى ضرب من الآن يسمى حالاً أو حالة. ويتكلم الصوفي الذي يعيش تجربة حال وفق حقيقة هذه التجربة، إذ ينفي حقيقة المقام السابق لأنه تجاوزه، وهذا النفي الحقيقي الآن لم يكن كذلك في المقام الذي يقع قبله، شأنه شأن الحقيقة المثبتة الآن التي لن تكون موضع الإثبات بعده [...] وسوء التفاهم أمر لا يمكن على هذا النحو تجنبه بين الصوفي الذي يقول تجربته والمؤمن الذي يعيش خارج هذه التجربة [...] وبالنظر إلى أن الأمور هي على هذا المنوال، يستنتج كلباضي، فإن المدرسة الصوفية أنشأت ألفاظاً تقنية في إطار معرفتها، ألفاظاً تفاهموا عليها ويعبّرون عن أنفسهم بها تعبيراً إلماعياً. فمن يتكلم يفهمه أنداده، في حين أن كلماته تظل مغلقة على السامع الذي ليس في المرحلة نفسها من التجربة، نويّا تفسير.»

التفسير[140]. والحال أن قراءة الرازي لجعفر الصادق في **كتاب الزينة** لاتمت بصلة إلى الصوفية. ولن يستوقفنا من هذه القراءة سوى مثالين. فعندما يريد الرازي أن يبيّن على نحو أكثر وضوحاً وتقنيّة كمال اللسان العربي، يدخل، وقد رأينا ذلك، ملاحظات عن الحروف وعلم الأصوات[141]. وليدعم الرازي ويوضح هذه الملاحظات من النسق الصوتي، يذكر حديثاً منسوباً إلى جعفر الذي يحدّد موقع الحروف في الفكر الإلهي عند الخلق. وخلال هذا العرض الذي قدمنا خطوطه الكبرى، يتكلم الرازي، ونحن نتذكر ذلك، على «**حروف مقطعة قائمة بذاتها**» لاتدل على شيء آخر سوى نفسها مادامت **متفرقة**. ولكنها تدل باجتماعها، عندما تجتمع، على شيء آخر غير ذاتها. ويستنتج: «ذلكم ماينسب إلى الصادق جعفر بن محمد عن الحروف.»[142]. والقراءة التي يقرأ بها الرازي هذا النص قراءة مباشرة كلياً وخطية. فالحروف، عندما تكون متفرقة، كيانات ليس لها وظيفة في مجال الدلالة. وهذه الوظيفة تتدخّل منذ أن تجتمع هذه الحروف. والحال أنه يحدث أن يكون بوسع تعبير «**الحروف المقطّعة**» أن يؤخذ بمعنى آخر ويدل على الحروف الشهيرة التي نجدها في بداية عدد معين من سور القرآن[143]. ونجد، من جهة أخرى، في **تفسير** جعفر الصادق، بصدد الآية الأولى من السورة الثالثة، آل

---

140) ماسينيون، **محاولة**، ص201 2060، نويا، **التفسير**، ص157، **تفسير** جعفر الصادق كان قد درسه نويّا في كتابه **تفسير**، ص156–207، والقائمة الألفبائية لألفاظه موجودة في ص188 –207. وكان النص العربي قد نشر في **متفرّقات جامعة القديس يوسف**، XLIII، 4، 1967: «التفسير الصوفي المنسوب إلى جعفر الصادق» ص181 –230.

141) انظر ماسبق، ص161.

142) انظر ماسبق، ص.164.

143) في 29 سورة على وجه الدقة. وهذه الحروف تسمّى أيضاً **فواتح** أو **أوائل السور**. انظر، عن هذه الحروف، عرض أ.ت. ويلش المركّز، في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، V، ص413 b – 416a، بند «**القرآن**»، د.د. «الحروف اللغز». انظر أيضاً بلاشير، **مدخل إلى القرآن**، ص144–1494، وانظر نويا، **تفسير**، ص164 –168.

عمران، الشـــرح التــالي: «ألف. لام. مـــيم. الحــروف المقطّعــة (الحروف المقطعة، أو المقطوعة وفق قـراءة أخـرى) في القـرآن هي إشارات إلى الوحـدة، والفـردية، والخلود، وإلى أن الله قـائم بذاته دون عـون ما ليس هو»[144]. ومعنى إشارة مشروحٌ منذ البداية التفسير:

«في كتاب الله أربعة أمور: العبادة، ثم الإشارة، ثم اللطائف، ثم الحقائق. العبارة للعامة، والإشارة للمفضلين، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء.»[145]

وهكذا إذن يكون فهم الكلمات، فيما يخص هذه الحروف المقطّعة، مختلفاً كل الاختلاف. ولا يقترح علينا الرازي أن نخرج من المعنى المباشر لكلمة حرف في حين أن جعفر الصادق، الذي يحيل الرازي إليه، يفكر منذئذ بمعان أخرى. ومن الممكن أيضاً، إذا استعدنا بانتباه نصّ الرازي الذي ذكرناه، أن نقرأه قراءة مزدوجة: القـراءة المبـاشـرة المسـتندة إلى المعنى المتـواطئ لكلمـة حـرف، التي يوجـهنا نحوها الرازي، والقراءة المختلفة كل الاختلاف التي تنشأ عندما نضع أنفسنا في المنظور الذي أوحى به جعفر الصادق حيث تتخذ الحروف معنى جديداً. وكما يشـرح ذلك نويّا شرحـاً تاماً حين يقول: «هذه الحـروف تتخـذ إذن قيـمة الرموز بالمعنى التام للكلمة، بفعل كونها «مقطّعة»، وتستمر خارج سياق الكلمات التي تمنح الحروف شكلاً. ورمزيتها تحيلنا إلى الله، ليس بوصفـها حروفـاً أولى من كلمات ينبغي فك رموزها وإكمالها لإيجاد معنى لها (كحروف ألف، لام، راء: الرحمن)، بل لأنها على صورة الله الواحد الأحد القائم بذاته، تكفي نفسها بنفسها وتستـمـر خـارج كل سيـاق. ولا يمنحـهـا جـعـفـر الصـادق، من وجـهـة نظر انفصالها، محتوى، ذلك أنها إنما تتخذ على وجه الدقة معنى بوصفها فارغة من

---

144) جعفر الصادق، تفسير، طبعة نويا، 191 . 8-9. وانظر نويا تفسير، ص. 165.

145) جعفر الصادق، تفسير، طبعة نويّا، ص188، 5 7. ونحن اتبعنا الترجمة التي صاغها نويّا لهذا الاستهلال، ص167، في تفسير نويّا، ص167.

146) نويّا، تفسير، ص165.

المعنى وتتيح المجال للتفكير بشيء آخر غير ذاتها، أي بالله. وهذا الامتياز، امتياز الحروف **المقطّعة**، سيكون فيما بعد ممتداً على كل حروف الأبجدية التي سيصنع منها الصوفيون كيانات خلقها الله.»[146]

فاللغة الصوفية لاتمنح معنى جديداً للفظة فحسب، ونحن نرى ذلك، ولكنها أيضاً تمنح اللغة عمقاً، وتخلق نغمات متوافقة وتمنح الألفاظ غنى الرمز حتى قبل أن يُصنع منها علامات، كما هي الحال في علم الجفر[147]. فنحن إزاء لغة جديدة حيث التواطؤ في المعنى، الذي يعظّمه الرازي بوصفه ميزة العربي[148]، يصبح العلامة لضرب من حدّ الدلالة، لضرب من الفقر، ويخلي مكانه للاشتراك في الألفاظ[*] وغنى الدلالات. وأحد ضروب اللوم، بعد عدة قرون، التي سيوجّهها ابن الجوزي (توفي عام 1200/597) إلى الصوفيين عندما سينتقدهم في كتابه **تلبيس إبليس** وسيحتل هذا النقد أكثر من نصف الكتاب، سيكون أنهم غيّروا معنى الألفاظ[149].

من هنا منشأ الأهمية، بالنسبة للصوفية، لإعداد معاجم تقنية. وسيكون لدى الصوفيين، بالنسبة لبعضهم، شاغل مفاده تقديم مثل هذه المعاجم. ذلك ماكان قد درسه ماسينيون دراسة واسعة، وريتر ونويا، وهو أمر يسوّغ لنا أن يكون بمقدورنا أن نكتفي بلفت النظر هنا إلى أن لغة جديدة وُلدت مع الصوفيين لغة هي شاهد على تجربة روحية مع الله صحيحة وشخصية وإلى أن وظيفة اللغة لم تعد مقصورة على قول ماكان موضع التلقّي ونقله، بل تعبر عما كان يُعاش.

---

147) يلاحظ ماسينيون أن **الإمام** جعفر يعتبر الأول الذي طبّق علم **الجفر** على «الصوامت الإضافية للأبجدية السامية في العربي» (**استشهاد**، ص592). «هذه الصوامت، في هذه القراءة الثانية للحروف لم تؤخذ بوصفها رموزاً، بل بوصفها علامات أو بدايات كلمات، وتتلقى بصفتها هذه، معنى في تأليفها مع حروف أخرى. نويا، **تفسير**، ص166. وانظر مثالاً من **الجفر** في كتاب **التفسير** على شرح **باء، ألف، سين، ميم**، حيث باء تعني خلود الله، **بقاءه والسين أسماءه**، أسماء الله **والميم ملكه** (ثمة إغفال للألف في هذه الحاشية «م»). ويكمن إيمان المؤمن في أن يذكره في أبديته، وصلاة المبتدئ أن يذكره بأسمائه، وفي فناء «العرفاني» الذي يضيع في مالك الملك. **تفسير**، طبعة نويا، ص188-10.

148) انظر ماسبق، ص168-169.

(*) الاشتراك اللفظي أو الاشتراك في الألفاظ: تعدد المعاني للفظ واحد «م».

149) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص338، 10-17.

الفصل الرابع

علوم اللغة

أحد العناصر الأساسية المكونة للسياق الذي ستتخذ فيه إشكالية الفارابي في اللغة شكلاً هو المجموع، مجموع شكّلته علوم اللغةالتي ستكون مكوّنتاها الأساسيتان هما النحو وتأليف المعاجم.

وأحد الأسئلة الأولى الذي يمكنه أن يُطرح عن نمو العلوم الألسنية لدى العرب - نموّ سيكون كبيراً - هو سبب هذا النمو. فلماذا عُني العرب بعلوم اللغة؟ أو نقول بالحري، حتى نتجنب سؤالاً تفترض صياغته أن يكون مكتسباً ومعروفاً مالم يكن في نقطة الانطلاق كذلك، كيف بدأت علوم اللغة لدى العرب وماكنت المحرّضات التي دفعت العرب إلى هذا النوع من التفكر؟ ونحن نجازف في الواقع حين ننسب إلى الألسنيين العرب رؤيةواضحة للعلم الذي كانوا يساهمون في تأسيسه، ولوقائع ألسنية كانوا يحاولون أن يفكّوا رموزها، وكذلك للطريقة التي كانوا يستخدمونها بالتدريج. والحال أن ليس ثمة شيء أقل يقيناً من هذا الوضوح، الذي نسقطه إسقاطاً ارتجاعياً على الباحثين، وعلى تلمّساتهم وترددااتهم.

وبوسعنا، قبل أن نعرض الطريقة التي اعتاد العرب أنفسهم، في الزمن الغابر والآن، على أن يتمثّلوا ولادة علوم اللغة ونموها، أن نتذكّر بعض المعطيات. فمن المسلم به على هذا النحو أن نعتبر أن نص القرآن الذي نستطيع الرجوع إليه يعود إلى عثمان وأن زيد بن ثابت أدى دوراً في تحقيق النص المكتوب[1]. ومايعنينا ليس

1) غير مطروح على بساط البحث،كما قلنا، فيما سبق، ص17، هامش 2، أن نناقش كل المشكلات، المعقدة جداً، التي تطرح نفسها فيما يتعلق بالتحقيق الابتدائي الأول للقرآن والتحقيقات التي تلي.

الصحة التاريخية لهذه الواقعة أو تلك، ولامعرفة ماكان أبوبكر قد فعله خلال خلافته ولامافعله أيضاً كل من خلفائه، ولا الدور الدقيق لكل فرد من صحابته، ولايعنينا أيضاً أن نعرف ما يعتقده بعضهم بكتابة الآيات والسور في حياة النبي : إنه مسألةتستحق معالجة خاصة[2]. فما يبدو لنا أنه ذو دلالة وأهمية إنما هو الشاغل المزدوج لدى العلماء المسلمين ـ شاغل غيرمتناقض مع نتائج البحث التاريخي ـ الماثل في أن يعيدوا بداية كتابة التنزيل القرآني إلى أقدم زمن ممكن وأن يربطوا بدايات التفكر الألسني لدى العرب بضرورة مفادهاأن يُقرأ القرآن قراءة صحيحة.

ويشهد الشاغل الأول، بصورة مفارقة، شاغل أن تُعادكتابة القرآن إلى أقدم زمن ممكن، على ذهنية تسمها المشافهة أكثر مما تسمها الكتابة. ذلك أن المهم في الواقع هو أن يظهر أن سلسلةنقل التنزيل لاانقطاع فيها منذ عهد النبي. وعلينا أن ننسب الأمر إلى صحابة النبي الذين كانوا لايزالون أحياء كزيد بن ثابت على وجه الضبط، سواء أتم هذا الأمر في عهد أبي بكر أم في عهد عثمان. وستكون بعض الشهادات في هذا الموضوع ذات علاقة برجال سمعوا مباشرة من النبي هذا الجزء الأخص من التنزيل أو ذاك. وهكذا تكون كتابة القرآن هي وضعه في مأمن من نقل شفهي بدأ مع التبشير النبوي، واستمر غير منقطع منذئذ.

والشاغل الثاني الذي كشفنا عنه كان يكمن في أن نبيّن جيداً أن تطور التفكّر الألسني لدى العرب إنما كان ذا علاقة بالمسائل والصعوبات المرتبطة بقراءة القرآن قراءة صحيحة: يعبّر هذا الشاغل عن الوعي، وعي صِيغَ صياغة واضحة قليلاً أو كثيراً، الذي كان لدى العرب بسمة اللسان المقدسة، ويشهد في الوقت نفسه على

---

2) لاننفك نتبع خلاصةويلش الحكيمة في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعةالثانية، ص. 409a التي تعلن مايلي: «من الأفضل أن نقول، من الناحية التاريخية، إن النص **العثماني** والموروث الشفهي الذي يرافقه تطور تدريجي خلال مرحلة تقارب ثلاثة قرون. والسيرورة التي بها انتهى هذا النص إلى التغلّب على منافسيه،وبها استُخدم هذا النص أساساً لعدة اتجاهات للقراءات المقبولة أو «الشرعية»، هي سيرورة غير واضحة على الإطلاق، والمشكلات معقدة: صعوبة أن نكوّن مجدداً أطوار النمو لكتابة الكلمات **القرآنية**،والعلاقة بين نص مكتوب وموروث شفهي،والتوتر بين حكم نقدي لعناصر التقييم التاريخية وبين الآراء المستقيمة الخاصة بـ **القرآن**.»

واقع مفاده أن هذا اللسان لم يكن سهل المنال بصورة مباشرة وكان يقتضي توضيحات وشروحاً، وذلك أمر يناسب الفرض المقبول على نحو عام، فرض استخدام لغة شعرية مشتركة في القرآن.

وتحيلنا القصص التقليدية جميعها عن بدايات التفكر الألسني، قصص تشهد على هذا الشاغل المزدوج، إلى أبي الأسود الدؤلي (توفي عام 688/69)[3]، والخليفة الرابع عليّ مطروح فيها على الغالب. ونحن نجد طراز القصة نفسه من الناحية العملية، سواء لدى أبي حاتم الرازي (مات 933/322)، أو زبيدي (مات 989/379)، أو ابن النديم (مات 995/385): طلب أبو الأسود الدؤلي من عليّ، إذ سمعه ينطق بمبادىء القواعد، إذناً، بأن يصنع **نحو ماصنع**. وذلك يشرح تسمية هذا العلم الجديد، وارتباطه بعليّ، وتدخّل مؤسس وحيد، على حد سواء.

ولاينبغي أن نهمل الأهمية التي تولى علياً في تقديم العرب بدايات العلم الألسني. فكل القصص، وقدقلنا ذلك، تُدخله على نحو أو على آخر، في مرحلة أو أخرى، ويستمر في التمتع، مع دراسة نهج البلاغة على وجه الخصوص، بشهرة واسعة في التعليم التقليدي، وفي إيران على الأخص. وهذه المجموعة من النصوص والأقوال جمعها الشريف الرضي (970/359 - 1016/406) باسم عليّ. وغير مهم أن النسبة إلى عليّ لاتحظى بالإجماع كما يبين ذلك من ملاحظة

---

3) أبو الأسود الدؤلي ظالم بن عمرو بن سفيان الدؤلي مولود، حسب قول سيزجان، G.A.S، IX، ص 31 32، في الجزيرة العربية نحو عام 15 قبل الهجرة (607). ومات عام 688/69. ويمكننا الرجوع، في موضوع أبي الأسود، إلى نبذتي الموسوعة الإسلامية، نبذة ريكندورف في الطبعة الأولى، I، ص. 80، ونبذة فوك، الطبعة الثانية، I، ص. 110. وتشترك هاتان النبذتان في أنهما لم تُعنيا إلا بتصير عليّ ونبذنا، في الأسطر الأخيرة، تلك الحكايات عن دوره بصفته مؤسس قواعد العربي، حتى تضربا صفحاً عنها وهما لاتتضمنان أي تحليل لدلالة هذه النسبة ولا للنصوص التي تعرضها وهي نصوص ليست مستحيلة. ونجد الفارىء نقدياً لهذه النصوص قام به إلس ليشتنستيدتر في الطبعة الأولى من الموسوعة الإسلامية، III، 894 895، في البند "نحو". انظر أيضاً أبا حاتم الرازي، زينة، I، ص71 73، زبيدي، طبقات، ص21 26، ابن النديم، فهرست، ص65 - 67.

ابن خلّكان في النبذة التي يخصّصها للشريف الرضي[4]: «وقد اختلف الناس في كتاب «نهج البلاغة» المجموع من كلام الإمام عليّ بن أبي طالب، رضي الله عنه، هل هو جمعه أم جمع أخيه الرضي؟ وقد قيل إنه ليس من كلام عليّ، وإنما الذي جمعه ونسبه إليه هو الذي وضعه، والله أعلم.»[5]. والحقيقة أن اهتمام من جمع التأليف بنسبته إلى عليّ يشهد على أهمية هذه الرعاية بالنسبة للموروث الألسني العربي.

وثمة طريقة أخرى في عرض الأمور تبين أن أبا الأسود لم يجرؤ على أن يؤلف عملاً يستعيد التعليم الذي تلقاه من عليّ. ولم يكن يمكنه أن يستسلم لالتماسات زياد إلا بعد أن سمع قارئاً يتلو القرآن تلاوة غير صحيحة، والتردد المنسوب إلى أبي الأسود في هذه القصة، يدل دون ريب على الاحترام الذي يستشعره لسمة اللسان المقدسة، ولكنه يدل أيضاً على هاجس الإحالة إلى مؤسس وحيد من الجيل الأول في الإسلام.

ونقول مرة أخرى أيضاً إن المهم بالنسبة لنا، أياً كانت السمة المختلقة لمثل هذه القصص، هو الطريقة التي أدرك بها العرب هذه البدايات ويتصورون بها محاولاتهم الأولية في التفكر الألسني: ففي سياق يُدخل القرآن، ولتأمين قراءة صحيحة للقرآن، إنما مُثّل رجال كأبو الأسود بوصفهم الذين قرروا أن ينظموا مشاركة الآخرين معرفتهم. وثمة على وجه الاحتمال الكبير، في مثل هذا المنظور، تشويه ماضوي ينعم على أبي الأسود، مهما كان الطليعي، بعلم هو الآن منظّم في مبادئه الأساسية وذي مقولات محدّدةكل التحديد. بل يوجد ولاريب تبلور حول شخصيةتاريخية، ولكنها غريبة عما هو مقصود، تبلور إعادة تكوين، فردية في البداية، ثم استأنفها الموروث المشترك وأكدها.

ويبقى مع ذلك مايبدو لنا أنه معنى هذه الأحاديث: بدأ رجال يفكرون في المسائل الألسنية ويقترحون قواعد ونصائح، لمحاربة التهديد الذي كان يضغط على

4) ابن خلكان، **وفيات**، III، نبذة 443، ص313-317.

5) ابن خلكان، **وفيات**، III، نبذة443، ص313، 9-12.

قراءة القرآن. والواقع أن مختلف القصص يروق لها أن تعدّد مسائل القواعد، والمعاني والمفهومات التي أرصنها «الألسنيون» الأوائل[6]. وإذا تجاوزنا الدقة التاريخية لمثل هذه القصص التي لايمكن أن يدعمها شيء، فإننا نقول مرة أخرى أيضاً إن علينا دون ريب أن نرى الإلحاح على واقع مفاده أن شاغل تصويب اللسان، وبخاصة لسان القرآن، يعود إلى مرحلة في الزمن بعيدة جداً، حتى الجيل الأول، مرحلة تدرك موروث المناظرات الخطابية في الجاهلية، ويتفق المؤلفون الحديثون على الاعتراف بدور العامل الديني بصفته محرضاً على الدراسات الألسنية[7]. وهم، إذ يفعلون ذلك، مايفتأون ينضمّون، على مسافة زمنية تبلغ نحواً من ألف سنة، إلى معاينة زبيدي:

---

6) انظر على سبيل المثال زبيدي، طبقات، ص 21، 8 - 9: إن أبا الأسود هو الذي صاغ الفصول الخاصة بالفاعل، والمفعول به، والمضاف إليه، وكذلك الأدوات التي تحكم حالتي النصب والجر، والحالة الإعرابية للفاعل أو المسند إليه، وحالة غير الرفع الإعرابية والأداة التي تحكم الجزم، انظر أيضاً السطر 2 من ص 21.

7) وعلى هذا النحو إنما يصرح فليش في كتابه المطول في فقه اللغة العربية (المجلد 1): ينبغي تلاوة القرآن دون أخطاء، ويجب أن يفسر نفسه سراً يقينياً لأنه مع الحديث، أساس التشريع القانوني. وكان لدى العرب أيضاً حاجة إلى أن يحوزوا قواعد لسان القرآن حيازة صحيحة، ذلك أنهم لاحظوا على وجه السرعة تلك الخلافات، في كثير من المسائل، التي كانت موجودة بين لهجاتهم وهذا اللسان المقدس بالنسبة لهم. أضف إلى ذلك أن الانضمام إلى الإسلام، حدث على شكل جماعات من غير العرب كانوا بحاجة إلى تعلم العربي وتعلمه صحيحاً. (ص 26). ومن جانب العرب، لدى المعاصرين، نجد المعنى نفسه عند شوقي ضيف الذي يقترح في كتابه مدارس النحويين، ص 11 - 12، الجملة التالية من الدافعيات التي ربما أثارت دراسات قواعد العربي: «والدافعية الأولى، الأكثر أهمية من غيرها ربما لا يفاجئ، دينية: ضرورة جعل مجتمع يتلو القرآن تلاوة صحيحة، مجتمع ينتشر فيه اللحن ويدمج اللهجات انتشاراً سريعاً. ويضيف دافعيات غير دينية كالفخر بلسانهم الخاص بالعرب أو دافعيات سوسيولوجية، حاجة المستعربين الجدد إلى وصف دقيق في مجال اللسان. ويرفض كارتر أيضاً فرضية في معرفة اللسان الكلاسيكي على أنه السبب الرئيس لانطلاق الدراسات الألسنية، ولكنه يلحّ على البعد الديني الذي منحه القرآن لسان العرب: «لأن العربي الكلاسيكي كان قد أصبح المؤشر على ماضي الإسلام والطراز لمستقبله إنما بدأ بعضهم يستشعر ضرورة شيء أكثر منهجية من مجرد الصفة» R.E.I., XI, 1972، ص 92.

«ولم تزل **الأئمة** من الصحابة الراشدين ومن تلاهم من التابعين يحضّون على تعلم العربيةوحفظها، والرعاية لمعانيها، إذ هي من الدين بالمكان المعلوم، فيها أنزل الله كتابه المهيمن على سائر كتبه، وبهابلّغ رسوله عليه السلام وظائف طاعته وشرائع أمره ونهيه.»[8]

والربط بين بدايات الدراسات الألسنية وبين ضرورات تلاوة القرآن يرافقه اعتبار العربي لساناً يتحدّر تحدّراً مباشراً من العمل الإلهي ومفضلاً على الألسن الأخرى. وبتصريح يتناول هذه المسألة إنما يبدأ زبيدي **طبقاته**:

«الحمد لله الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله من ماء مهين، [سورة ٣٢، **السجدة**، السورتان ٧-٨]، وفضله على سائر الحيوان، بما آتاه من حاسة العقل وبيان اللسان ثم جعل كل أمة من الأمم على لغة أنطقهم بها، ويسّرهم لها، وجعل اللسان العربي:

- أعذب الألسنة مخرجاً.
- وأعدلها منهجاً،
- وأوضحها بياناً،
- وأوسعها افتناناً،
- وجعل **الإعراب** حلياً للسان، وزماماً وفصلاً لما اختُلف به.»[9]

واللغة، كما كنا قد استطعنا أن نرى في بداية **كتاب الزينة** للرازي[10]، هبة الله التي يظهر بها تفضيله الإنسان على الحيوان. إن في هبة الله وتفوق الإنسان

---

8) زبيدي، **طبقات**، ص12، 5-8.

9) زبيدي، **طبقات**، ص11 , 4-9. هذا المقطع ترجمه لوسيل في مقال عنوانه «أصل اللغة في راي النحويين العرب»، الجزء الأول، في أربيكا، X(1963)، 2، ص. 206. ونحن اتبعنا على وجه الإجمال تلك الترجمة التي كنا قد اقترحناها في إطار ندوة نيمغ لنحو اللسان العربي عام 1984، ندوة قد نُشرت في **مجلة الألسنية العربية**، XV، 1985، ص106.

10) انظر ماسبق، ص152.

استمرارية مع المنظور القرآني الذي ذكرناه سابقاً. ولكن علينا أن نلاحظ فارقاً ذا أهمية. ففي حين أن الاستمرارية لدى الرازي كانت موسومة بواقع مفاده أن الإنسان إذا كان يملك اللغة، فالحيوان كان يملك الأصوات إلى درجة محسوسة، يشدّد زبيدي بالحري على الفارق لأن بعضهم يلفت الانتباه إلى تدخل العقل لدى الإنسان والتعبير الذي تتيحه اللغة. وذلك مرده دون ريب إلى أن الأول، إذا كان عالماً في علم الكلام قبل كل شيء، ويُعنى بأسماء الله عناية لها الأولوية، مدرجاً فيه منظوراً ألسنياً في الوقت نفسه، فإن الثاني يحدد موقعه من وجهة نظر العلم الألسني الذي يبحث في أن يضع له لوحة تاريخية. ويفهم المرء فهماً أفضل على هذا النحو تدخل العقل. ولكن الواجب يقضي أن لاننسى لهذا السبب ذلك المعطى الأساسي، أي التدخل الإلهي، الذي يظل مؤكداً بقوة في منطوق الفارق بين الألسن - لكل أمة لغتها الخاصة - وفي تفوّق العربي المقدم أنه متحدّر من العمل الإلهي الإيجابي.

وبما أن الجوانب التقنية كانت بارزة لدى الرازي، فإنها مع ذلك ستكون أيضاً أكثر بروزاً هنا من حيث أن العمل الإلهي سيُقدَّم وفق النوعية لكل فرع من فروع العلوم الألسنية: أو على نحو أصح، ببيان التقسيمات في مجموع العلوم الألسنية وتنسيق هذا المجموع، وعندما يصرح أن اللسان العربي أعذب الألسنة مخرجاً، فإن علم الأصوات هو المشار إليه. وعندما يقال إن اللسان العربي هو الأكثر توازناً، والأعدل منهجاً، فإننا نفكر أن علم النحو، هذا الجزء من العلوم الألسنيةالذي يهتم بالسياق، هوالمقصود بالدلالة. والإيضاح التالي: اللسان العربي هو الأوضح بياناً، يخص في اعتقادنا الفصاحة والبلاغة، أي كل العلوم التي تهتم بجودة التعبير. ويقوله: «إنه أوسعها افتناناً»، يمكننا أن نعتبر أن علم الصرف وتأليف المعاجم هما المنشودان عبر دراسة النماذج الإرشادية التي تحكم تكوّن الكلمات واشتقاقها، والتغير الداخلي، ويبقى الإعراب أخيراً، هذا العلم الخاص باللسان العربي.

ويقدم الزبيدي، إذ يفعل ذلك، تقدمة مرتبة، معقلنة، للعلوم الألسنية، إذ ينضم إلى النهج الذي كنا قد عايناه لدى الفارابي والرازي، نهج كان يسوّغ

باعتبارات الامتياز التقني اصطفاء وتفضيلاً إلهيين. وعلى هذا النحو تتوافق مقتضيات علم الكلام والمقتضيات الألسنية، والحاجة إلى الارتباط بالعمل الإلهي وإلى ممارسة عقلانية للفاعلية الألسنية.

ويعرض لنا زبيدي هنا مجموعة من العلوم الألسنية ويأخذ الشاغل المزدوج بالحسبان، الشاغل الذي تكلمنا عليه فيما سبق وكان يتجلّى في التقديم التقليدي للعلوم الألسنية ـ ربط بداية الدراسات الألسنية بالحاجات الناشئة من تلاوة القران وهذا منذ جيل المسلمين الأول ـ ويدرج اللسان العربي ودراسته، في الوقت نفسه، في مجموع يُدخل العمل الإلهي والعقل الإنساني. فلدى رجال النحو ومؤلفي المعاجم إنما ينبغي أن نتفحّص الآن كيف كان ينظر إلى اللسان العربي ودراسته منذ البدايات حتى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

أولاً ـ النحو

الحكايات التقليدية التي ذكرناها، الخاصة ببدايات النظر الألسني العربي، معنيّة بدراسات تنتمي إلى النحو على نحو أساسي. فليس لدينا، حتى كتاب سيبويه، تأليف نحو ذو أهمية ونجد أنفسنا مع هذا المؤلف، مع الفارق، في الوضع المفارق ذاته على وجه التقريب كما مع القرآن، أعني وضع مؤلف يبدو وكأنه كمال علم دون أن يكون بمتناولنا أثر أو رسم إجمالي يتيح لنا أن نرى ماكانت مسيرته وما النضج السابق. والواقع أننا إذا نظرنا إلى بانوراما الدراسات العربية للنحو في القرنين الأول والثاني الهجريين، فإننا ملزمون بأن نلاحظ أننا في الوضع الذي كان سائداً في **الجاهلية**، أعني أن كل مانعرفه عنه وصل إلينا من مصادر لاتعود إلى زمن يتجاوز زمن **كتاب** سيبويه ذاته. فاقتصرنا على البحث في **كتاب** سيبويه، وفي المؤلفات اللاحقة، عن معلوماتنا عن النحو قبل سيبويه. وكلمة أبو عمرو بن العلاء (توفي عام 770/154) الشهيرة، التي ذكرها السيوطي، تناسب الوضع تماماً: «ما انتهى إليكم مما قالته العرب إلا أقلّه، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير.»[11] ولم يصلنا في الواقع إلا القليل جداً من المعلومات عن النحو الأولي

---

11) السيوطي، **مزهر**، I، ص249، 5-6.

وفي شروط من النقل لاتتيح لنا أن نكتشف الحالةالبدئية لهذا العلم . وعلى هذا النحو إنما ستستند ضروب إعادة التكوين كلها إلى شهادات واستشهادات .

فلنبدأ أول الأمر بالاستشهادات الموجودة في الكتاب . ولن يستوقفنا بالنسبة لموضوعنا ، من بين المراجع والاستشهادات التي أوردها الكتاب ، إلا تلك التي تخصّ أولئك الذين سنسميهم النحويين . ويتبيّن جيرار تروبو ، انطلاقا من ثبت وولفغانغ روشيل في كتيّبه عن الخليل[12] ومن تفحصاته الشخصية ، وضع استشهادات النحويين القدماء الواردة في الكتاب[13] . وهذا يمنحنا لوحة أولى لعلم النحو العربي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي . والاستشهادات ، بترتيب متناقص ، هي التالية :

خليل (توفي عام 791/175)، 608 مرات ، يونس بن حبيب (توفي عام 798/182) 217 مرة ، أبوالخطاب الأخفش (توفي عام 739/177)، 58 مرة ، أبو عمرو بن العلاء (توفي عام 771/154)، 57 ، مرة ، عيسى بن عمر الثقفي (توفي عام 766/149)،20 مرة ، عبد الله بن أبي اسحاق (توفي 735/117 أو 127/ 745) 7 مرات ، هارون بن موسى (توفي عام 786/170)، 5 مرات[14] . ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ ، إذا استثنينا حالة هارون الذي يعتبر قارئاً أكثر من كونه نحويا[15] ، أن سيبويه يذكر معاصريه كثيراً ، ويذكر في أحيان أقل أولئك الذين هم

---

12) و . روشيل ، الخليل بن أحمد. معلم سيبويه.بوصفه نحوياً. أكاديمية فيرلاغ، برلين، 1959 .

13) جـ. تروبو ، «بصدد النحويين الذين ذكرهم سيبويه في الكتاب»، مقال في مجلة أربيكا، VIII ، 3(1961)، ص309 312 ، ثم ثبت المفردات في كتاب سيبويه. ص227-231.

14) بدلي كارتر (R.E.I. 1972) بتصحيحات زهيدة لأخطاء في هذه القائمة يعتبرها مبتذلة ويضيف عليها نحويين يذكرهما تروبو في ثبت المفردات: أصمعي (مات 829/213) مع استشهادين، ومروان النحوي - غير المذكور لدى سيزجان في G.A.S. - مع استشهاد واحد.

15) إن هذا هو مايؤكده كارتر في R.E.I(1972)، ص95-96، من جهة أخرى.

أكثر بعداً عنه من الناحية الزمنية. وذلك يناسب التقسيم إلى أجيال الذي يقدمه لنا زبيدي: عبد الله بن أبي اسحاق في عداد الجيل الثالث[16] وغير مذكور سوى 7 مرات في حين أن النحويين الثلاثة المذكورين من عشرين إلى ستين مرة هم في عداد الجيل الرابع، جميعهم في رأي زبيدي. وأخيراً، إن اللذين ذُكرا كثيراً: يونس وخليل على وجه الخصوص، هما من الجيل الخامس. وسيبويه، ذاته في عداد الجيل السادس حسب الرأي الذي أدلى به مؤلف **طبقات**.

وهذا التوافق بين تواتر الاستشهادات والانتماء إلى جيل، **طبقة**، للزبيدي، أكثر إثارة للاهتمام بمقدار ما لايحترم توزيع زبيدي الترتيب الزمني احتراماً تاماً: فعلى هذا النحو إنما يكون الأخفش الكبير (الجيل الرابع) معاصراً ليونس وخليل (الجيل الخامس) ولسيبويه (الجيل السادس). والسبب ربما يكمن في أن مختلف هؤلاء الألسنيين كانوا يدركون فيما بعدأنهم ينتمون إلى مراحل مختلفة من تقدم الدراسات النحوية.

ومن وجهة النظر هذه، يكون تقديم **فهرست** ابن النديم بدايات علم النحو العربي ذا دلالة: إنه يبدأ بعرض طويل بعض الطول يتناول أبا الأسود[17] ثم يتكلم على أولئك الذين تعلموا منه النحو[18]. وتقديمه يشمل التقسيم إلى أجيال للزبيدي: إنه يسمي أول الأمر الألسنيين الأربعة الذي يكوّنون الجيل الثاني لدى زبيدي، ثم يورد خمسةأسماء يفسح المجال بعضها إلى نبذات. وعلينا أن نلاحظ أن هؤلاء الألسنيين الخمسة يذكرهم سيبويه جميعهم، والاستثناء الوحيد هو استثناء

---

16) يضمّ الجيل الأول، إضافة إلى أبي الأسود (توفي عام 688/69)، عبدالرحمن بن هرمز الأعرج (توفي عام 735/117. ويتألف الجيل الثاني من أربعة نحويين هم: نصر بن عاصم الليثي (مات عام 89 أو 90/ 707 أو 708)، ويحيى بن يعمر العدواني (مات بين عامي 89 و 707/129 و 749)، وعنْبسه الفيل (مات 120/ 738)، وميمون الأقرن (مات عام 743/125).ويتضمّن الجيل الثالث، بالإضافة إلى عبد الله الذي يذكره سيبويه، اسماً آخر، ابن أبي عقرب (مات عام 743/125).

17) ابن النديم، **فهرست**، ص65-67.

18) ابن النديم، **فهرست**، ص68-71.

أبي الخطاب الأخفش الذي لايذكره **فهرست** ، إلا على نحو عارض، خلال النبذة المخصصة لسيبويه . والترتيب الذي يقدمهم به **فهرست** يحترم ترتيب أجيال زبيدي[19] .

وينجم عن ذلك كله أن بعض التماسك موجود بين التقديم التقليدي لولادة النحو العربي وبين النتائج التي يمكننا أن نستخصلها من الاستشهادات التي أوردها سيبويه في كتابه الكتاب لأن النحوي الأقدم هو أيضاً الأقل ذكراً[20]، ونكتشف، من خلال تواتر الاستشهادات هذه، نسابة علم النحو العربي. وينضم زبيدي إلى هذا التقديم عندما يعلن أن ابن أبي إسحاق «هو أول من بَعَج النحو ومدّ القياس وشرح العلل، وكان مائلاً إلى القياس في النحو»[21] . ويعلن، ليشرح أن الأجيال اللاحقة لم تأخذ عنه إلا القليل جداًمن الأمور ، أن أحداً ليس لديه غير معرفته سيكون بالتأكيد موضعاً للسخرية، ولكنه إذا كان لديه ذكاؤه وفطنته وتصوره، فإنه سيكون الإنسان الأكثر علماً[22] .

ثم ننتقل، متّبعين مسيرة الاستشهادات في الكتاب والموروث على

---

19) إليكم ترتيب النحويين الأوائل كما يرد في **الفهرست**: 1ـ أبو الأسود (الجيل الأول)، ص 65-67؛ 2- يحيى بن يعمر (الجيل الثاني)، ص68؛ 3 ـ عنبسه بن معدن الفيل (الجيل الثاني)، ص68؛ 4ـ ميمون الأقرن (الجيل الثاني)، ص 68؛ 5ـ نصر بن عاصم الليثي (الجيل الثاني)، ص68؛ 6ـ عبد الله بن أبي اسحاق (الجيل الثالث)، ص68؛ 7 عيسى بن عمر الثقفي (الجيل الرابع)، ص68، ونبذة، ص68-69؛ 8ـ أبو عمرو بن العلاء (الجيل الرابع)، ص68؛ 9ـ يونس بن حبيب (الجيل الخامس)، ص69-71. ثم يتابع **الفهرست**، ص71 ، ومايليها تقديم الأسماء «دون أن يراعي أي ترتيب» حسب عبارة ابن النديم الخاصة (ص71 ، 23).

20) ثمة إغفال مرة أخرى أيضاً، لحالة هارون بن موسى، قارىء القرآن، الأقل ذكراً، مع أنه معاصر لسيبويه لأنه مات عام 786/170.

21) زبيدي، طبقات، ص31 ، 10 11.

22) زبيدي، طبقات، ص31، 17 32. عن عيسى بن أبي اسحاق، انظر، بين مراجع عامة، بلاشير، A.P.T.I، ص 27 28، بيلا، **الوسط البصري**، ص130-131، ونبذة **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، I، ص44، ديف، مدارس، ص23-25، زبيدي، **طبقات**، ص31-33، سزكين، G.A.S، IX، ص 36 37.

حدسواء، إلى تلميذين لابن أبي إسحاق عظيمي الشأن، أبو عمرو بن العلاء[23] وعيسى بن عمر الثقفي اللذين ينسب إليهما زبيدي وابن النديم مؤلفي، كتاب الجامع وكتاب المكمل[24]. وعلينا أن نلاحظ أن عيسى تابع مع ذلك تعليم أبي عمرو[25] هذا ذاته، مع أنه مات قبله ووضعه معه في الجيل الرابع زبيدي. ونحن نجد، إذ نعود بعيداً إلى الوراء في الزمن متبعين توجيهات الكتاب والموروث ذاتها، أبا الخطاب الأخفش الذي كان تلميذ عبدالله بن أبي إسحاق وأبي عمرو بن العلاء، كما نجدمعاصره عيسى بن عمر[26]. ونجد أيضاً يونس بن حبيب الذي كان تلميذ أبي عمرو وعيسى[27]. ونصل على هذا النحو إلى الخليل بن أحمد الذي كان يمكنه أن يفيد من أعمال الذين تقدموه وعاصروه ومن مشروعاتهم، وهم أبو عمرو، وعيسى بن عمر، وأبوالخطاب ويونس[28].

إن لدينا إذاً بانوراما الدراسات النحوية خلال النصف الثاني من القرن الثاني /الثامن: سمع سيبويه من خليل وأخذ عنه كثيراً إلى حد ذكره أكثر من 600 مرة،

---

23) يمكننا الرجوع، عن أبي عمرو إلى بلاشير،نبذة في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، I، ص. 108-109، سيزجان، IX,G.A.S،ص40-42؛ شوقي ضيف، **مدارس**، ص27-28؛ زبيدي، **طبقات**،ص35-40؛ ابن النديم، **فهرست**،ص68. ويكتفي ابن الجيني، بعد أن أدخل، شأنه شأن بعض الأحاديث الموروثة، ابن عباس بين عليّ وأبي الأسود، أن يسمي أبا عمرو فيما بعد.

24) يمكننا الرجوع،عن عيسى، بين مراجع كثيرة، إلى فوك، نبذة في **الموسوعة الإسلامية**، طبعة ثانية، ص. 95a-b؛ سيزجان، IX,G.A.S، ص37 ـ 39؛ شوقي ضيف،**مدارس**، ص25-27، زبيدي، **طبقات**، ص40-45، ابن النديم، **فهرست**،ص68-69.

25) انظر سيزجان، IX,G.A.S،ص38 , 2-3.

26) يمكننا الرجوع، عن الأخفش الكبير، إلى زبيدي،**طبقات**،ص40؛ سيزجان، IX,G.A.S، ص48-49؛ بروكلمان-بيلا في **الموسوعة الإسلامية**، طبعة ثانية، ص 331 a-b.

27) عن يونس بن حبيب، يمكننا الرجوع إلى سيزجان، IX,G.A.S، ص49-51؛ شوقي ضيف، **مدارس**، ص28-29؛ زبيدي، **طبقات**،ص51-53؛ ابن النديم، **فهرست**، ص69.

28) يمكننا الرجوع، عن خليل، بين مراجع عديدة جداً، إلى **الموسوعة الإسلامية**، الطبعةالثانية،IV،ص.994-996، نبذة سيلهايم، فليش، I,T.P.A، ص28-29؛ شوقي ضيف، **مدارس**،ص30-36؛ سيزجان، IX,G.A.S، 44، 48؛ ابن النديم، **فهرست**، ص69-71؛ زبيدي، **طبقات**، ص47-51.

وسمع أيضاً تعاليم يونس بن حبيب والأخفش. وارتبط بواسطتهم بـ«مدرسة»ابن أبي اسحاق وتلميذيه أبو عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر الثقفي.

ويرفض كارتر مثل هذا التقديم للوقائع، و«يرى أن **الكتاب** أول مجموعة للنحو العربي»[29] و ليس «مال موروث من الدراسات النحوية»[30]. ونحن، شخصياً، نظل متحفّظين جداً أمام كل محاولة من الشرح تقترب من سيرورة التولّد الذاتي. ويبدو لنا عسيراً أن نعتبر مرحلة ليست ذات جدوى، «أولية وعقيمة معاً»، كل العمل الذي صنعه **النحويون** الذين يذكرهم سيبويه في كتابه **الكتاب**. ولا نرى سبباً رئيساً لأن نرفض تقديم الدراسات النحوية العربيةكما قدمها معاصرو الفارابي في القرن الرابع/العاشر، لاسيما أن هذا التقديم يتّفق، في جوانب كثيرة، مع مايمكننا استنتاجه من مصادر **الكتاب**. بل سنكون ميالين، إذا تجاوزنا جوانب قصة الموروث التي تعلن دون ريب الارتباط بعلي عبر أبي الأسود، إلى أن نتساءل لأي سبب يُدخل الموروث كله هذه الشخصية وأن نتساءل عن طبيعة العلاقات التي كان ممكناً أن تقوم بينه وبين عبدالله بن أبي اسحاق الذي كان له من العمر ثلاثون أو أربعون عاماً عند موته.

فأن يكون عبد الله بن أبي إسحاق أقدم النحويين الذين ذكرهم **الكتاب**، ذلك أمر لايعني، ولو أن بوسعنا، مع الموروث، أن نعتبره الأول في مجالات كثيرة من النحو، أنه طليعي هذا العلم. وربما كان الربط بأبي الأسود وعليّ يدل، إضافة إلى رغبة من النسق الديني في الوصول إلى النبي، على المعرفة المنتشرة التي كانت

---

29) كارتر، R.E.I., XL (1972)،ص75. ويتابع كارتر: «مع أن عدداً من المؤلفات السابقةمذكورة في الطبقات، فإن أياً منها لم يذكره سيبويه في الكتاب، على الرغم من كون هذا المؤلف يعترف بمصادره الشفهيةبدقة. ولأن بين هذه المصادر يمثل مؤلفون اشتهروا بأنهم ألفوا مولفات نحوية،فإن علينا أن نستنتج من ذلك أن هذه الإسنادات خاطئة. ومثال ذلك عيسى بن عمر (مات 766)الذي قيل عنه إن مؤلفه المعنون جامع ألهم مؤلف سيبويه،كتاب، ويبدو أن المسألة هنا مسألة نسبة ماضوية لمصلحة مؤلف مذكور فقط بوصفه مصدراً شفهياً في الكتاب في عدة مناسبات».

30) كارتر، R.E.I (1972)، ص95.

لدى القدماء من جراء أن المحاولات الأولى في البحث النحوي كان موروث، شفهي بصورة أساسية، قد حفظها حفظاً سيئاً بسبب النقص فيها[31]. هذا ولاسيما أن سيبويه سيصبح مع المبرد (مات 898/285)، وإن كان الكتاب ليس له، خلال زمن، تلك المكانة التي نعرفها في أيامنا هذه بالنسبة لتأسيس علم النحو العربي، أساس كل دراسة نحوية عربية، وذلك أمر سيكون مفعوله أن يصرف الانتباه عن مؤلفات أسلافه وأن يفضي إلى نسيانهاتدريجياً جراء أهمية الموروث الشفهي وحضوره الكلي. وستستمر طريقة مدرسة الكوفة في أن تتنازع هذا الأمر مع طريقة مدرسة البصرة خلال زمن، أي في النصف الأول من القرن الرابع/العاشر، قبل أن تنتصر المدرسة التي كانت ترتبط بالمبرد انتصاراً نهائياً[32]. وكانت هذه الأولية، أولية سيبويه، تستقر تدريجياً خلال حياة الفارابي ووسمت بسمتهاالسياق الذي تكوّن فيه التفكّر الألسني للفيلسوف الذي يشكل النحويون العرب بالنسبة له جماعة محددة كل التحديد، دون أن يكون تماسكهاكاملاً[33].

والحقيقة مع ذلك، أياً كانت الأسس التاريخية التي يمكنها أن تكون قاعدة التصور الموروث لولادة النحوالعربي، أن اتجاهاً يمكننا أن نصفه باللاهوتي يسم هذا التصور بالصلات الموضوعة في هذه القصص بين بداية التفكر النحوي وعليّ أو القرآن، صلات تجعل شخصاً مثل ابن جنّي لايتردد في إدخال رسول الله في هذه الحكاية[34].

وإذا أمكننا القول، في ضوء التقاربات التي أجريت بين الكتاب والتصور

---

31) نحن نشاطر في هذه المسألة تحليلات فليش في I.T.P.A، ص14 ثم ص.29، 3 ·6، التي تعتبر كتاب سيبويه «مآلاً». هذه هي وجهة نظر رافائيل تالمون في مداخلته في ندوة نيميغ (1984)، «من كان النحوي العربي الأول؟ مقاربة جديدة لمشكل قديم». انظر ZAL، 15(1985)، ص128· 146.

32) انظر تروبو «النحوالعربي في بغداد، من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر»، في مجلة أربيكا، IX، 3(1962)، مجلد خاص ببغداد، ص398-399.

33) انظر على سبيل المثال كتاب الألفاظ، ص43، 1-2، وانظر كتاب الحروف.

34) أيضاح يقدمو في المقطع المذكور آنفاً كتاب الخصائص، III، ص310 . 3 -4،انظر ماسبق، هامش 22، ص189.

الموروث للنحو العربي. إن الكتاب لم يكن بداية مطلقة، وإن كان مآل عمل باشرته الأجيال السابقة، فالحقيقة مع ذلك أن العرب، أنفسهم، انتهوا إلىٰ أن يدركوا الكتاب أنه تأليف كامل، وأن ينسوا في الوقت ذاته كل العناصر التقنيةالتي كانت قد سبقته حتى لايحتفظوا منها بالأثر إلا في مجال القصة أو النادرة. ومنحوا في نهاية المطاف، إذ فعلوا ذلك، هذا المؤلف مكانة ذات امتياز في بداية علم النحو. وعلى هذا المنوال إنما يصرح أبو عبد الله محمد بن يحيى (مات عام 964/353) في تقديمه الكتاب: «لم يزل أهل العربية يفضلون كتاب أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المعروف بسيبويه حتى لقد قال محمدبن يزيد: «لم يُعْمَل كتاب في علم من العلوم مثل كتاب سيبويه، وذلك أن الكتب المصنفة في العلوم مضطرة إلى غيرها، وكتاب سيبويه لايحتاج مَنْ فهمه إلى غيره.»[35]

وهكذا فإن العرب لم يحتفظوا، مع أنهم منحوا النحوالعربي تاريخاً يستمدّ مصدره من بداية الإسلام، بأي أثر علمي مكتوب من هذه المسيرة، وهو الأمرالذي أفضى بهم إلى ألا يأخذوا بالحسبان سوى الكتاب الذي يبدو في الوقت نفسه أنه يظهر فجأة. وربما يكون سبب ذلك أنهم ينظرون إلى اللسان من جانب ما كان ممكناً، بفضل التلاوةالقرآنية، أن يتصف بالاستقرار والثبات. إنهم كانوا، جراء ذلك، غير حسّاسين لظاهرات التطور والتقدم والإرصان المتتالي. وكل تطور أو تحوّل في اللسان كانوا يدركونه أنه تقهقر. فالظهور المفاجئ، من وجهة النظر هذه، لمؤلف كامل ناجز، كان ممكناً ألا يثير الدهشة. وكان النظر إلى الكتاب، مع الإحالة في الوقت نفسه إلى فجر الإسلام من جانب، أنه طليعة، بداية، نقطة انطلاق علم، «قران النحو»، قد أصبح أمراً ممكناً، وتركت التباشير السابقة، التي لم تكن قد بلغت مرحلة الإنجاز نفسها، تضيع في الوقت ذاته.

ولكن الملاحظة المنسوبة إلى المبرّد تخبرنا أيضاً عن الطريقة التي كان الألسنيون العرب ينظرون بها إلى علمهم، والنحو على وجه أخص: ف الكتاب، أي النحو، يؤمّن لمن يتقنه الاستقلال، إن بحوزته علماً يكفي ذاته بذاته. وهذا

---

(35) سيبويه، كتاب، ص 5، 5 8.

الاستقلال يمكننا أن نفهمه وفق اتجاهين: في إطار النحو العربي من جهة ثم في العلاقات بين النحو والعلوم الأخرى. ففي إطار النحو، إنه التأكيد المشروع لتيار من الدراسات النحوية التي تنهل إلهامها من الكتاب بصورة أساسية. وفي هذا الاتجاه إنما سيعمل المبرد فعلاً، وهذا التيار هو الذي سيجعله خلفاؤه ينتصر في نهاية المطاف. وهذا المطلب الداخلي لعلم النحو قد يظهر ساذجاً ووهمياً مادامت كل العلوم، أياً كانت، تدخل في سيرورة من التكوّن، والإرصان، والتطور والتحول. وعلينا أن نلاحظ تماماً مع ذلك أن تأليف سيبويه ظل، على الرغم من التكييفات والشروح، ويظل في أيامنا هذه أيضاً، ومرجعاً أساسياً في علم النحو العربي. وهذه إحدى المفارقات، وقد قلنا ذلك، مفارقات اللسان العربي، التي تكمن في قدرته على التطور والتقدم دون أن يشيخ لهذا السبب أو يصبح لاغياً بمرور الزمن. ويمضي الأمر على المنوال نفسه بالنسبة للنحو ولـ الكتاب على وجه الخصوص، كتاب سيبويه، الذي نجده بعد نهاية اثني عشر قرناً تأليفاً وفكراً حييّن دائماً وليس كبقيةمن أثر تحت تراكمات كثيرة متتالية.

ونعتقد أن ذلك ناجم عن النمط الشفهي بصورة أساسية، على الرغم من المظاهر، نمط نقل المعرفة. وهذا النقل الشفهي الذي يستند إلى سلطان معلم لايحتفظ بالذكرى إلا من التأليف الذي يشرحه المعلم. ومن حيث أن سيبويه لم يشرح تأليفاً بل أجرى تولفياً بدءاً من تعليم معاصريه وأسلافه، ومن حيث أن توليفه حل محل الأعمال السابقة غير المكتملة، فإنه لم يبق من الموروث إلا الكتاب. ومنذ أن عُني علم النحو بالرجوع إلى الكتاب، وشرحه، والتعليق عليه، وتوسيعه، وذلك مع العودة إلى هذه النقطة من الانطلاق دون كلل ولا ملل ومع الاحتفاظ بالحدوس العظيمة، فإنه ماكان ثمة بدّ من أن يظل الكتاب حياً وحالياً. ولاسيما أن كتابته كانت قد جعلت منه دعامةجيدة للتعليم الشفهي، تعليم الأجيال اللاحقة[36]. وبمقدار ماكان هذا التعليم اللاحق قد ظل موسوماً بسمة النقل الشفهي، نقل معرفة المعلم إلى التلميذ، فإن اللجوء إلى سلطان كان قد ظلّ أمراً ضرورياً، وسلطان الكتاب هو الذي استمر يفرض نفسه.

---

36) انظر، من وجهة النظر هذه، القائمة الطويلة لمخطوطات الكتاب التي كانت قد حُفظت لنا، في سيزجان، IX,G.A.S، ص55-56.

ولكن ثمة اتجاهاً أخر بوسع المرء أن يفهم، بحسبه، تلك الملاحظة المنسوبة إلى المبرّد والاستقلال الذي تدّعيه: اتجاه العلاقات بين النحو والعلوم الأخرى. وهنا، يوجد مجدداً تأكيدان مندرجان في هذا الادعاء. الأول، استقلال العلوم الألسنية، استقلال علم النحو. وليس ثمة حاجة، لاكتساب هذا العلم، والتقدّم فيه، إلى اللجوء إلى علم اخر. فمعرفة اللسان وحدها ضرورية لشرح اللسان[37]. والملاحظة الثانية المضمرة تتجاوز ذلك وتؤسّس ضرباً من تبعية العلوم الأخرى للعلوم الألسنية ولعلم النحو: فالنحوي لايمكنه أن يقتصد في اللجوء إلى العلوم الأخرى فحسب، بل العلوم الأخرى هي التي تحتاج إلى النحو والعلوم الألسنية، في حين أن العالم الألسني والنحوي يجدان نفسيهما، بفعل معرفتهما، مسلحين بالنسبة للعلوم الأخرى. ذلك هو المعنى الذي يقرأه القارئ فيما سيأتي بعد قليل في تقديم الكتاب: «حدثني أبو جعفر الطبري بن رستم قال: سمعت الجرمي (توفي عام 839) يقول: «أنا مذ ثلاثين أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه.»ويتابع الطبري: «فحدثت به محمديزيد (المبرد) على وجه التعجّب والإنكار فقال: «أنا سمعت الجرمي يقول هذا ـ وأومأ بيديه إلى أذنيه». وذلك يعني أن أبا عمر الجرمي كان صاحب حديث، فلما اكتسب علم كتاب سيبويه تفقّه في الحديث، إذ كان كتاب سيبويه يُتعلّم منه النظر والتفتيش»[38].

إنه تأكيد مثقل بالنتائج، ذلك أنه يوجّه علم اللغة في اتجاه الشكلية، على حساب المضمون، وفق اتجاه، رأيناه آنفاً، ذي تأثير في الأدب. وسيندّد بعد قرنين ونصف من عصر الفارابي واحد مثل ابن الجوزي (مات عام 1200/597)، تنديداً مع كثير من الوضوح، بهذا الاتّجاه، اتجاه أهل الأدب واللغة:

---

37) الإشكالية المقدمة هنا سيرفضها الفارابي، وسنرى ذلك في الفصول التالية عندما سيطرح مشكل اللسان بمصطلحات التواصل والمعرفة وليس بمصطلحات التعبير فقط.

38) طبعة كتاب سيبويه، ص5، 10، ص5، 6 أبو جعفر الطبري المقصود هنا ليس أبا جعفر الطبري المؤرخ المولود عام وفاة جرمي.

«قد لبس على جمهورهم فشغلهم بعلوم النحو واللغات من المهمات اللازمة التي هي فرض عين عن معرفة مايلزمهم عرفانه من العبادات وماهو أولى بهم من آداب النفوس وصلاح القلوب . وما هو أفضل في علوم التفسير والحديث والفقه. فأذهبوا الزمان كله في علوم لاتراد لنفسها بل لغيرها فإن الإنسان إذا فهم الكلمة فينبغي أن يترقّى إلى العمل بها إذ هي مرادة لغيرها . »[39]

وخطر الشكلية كبير في الواقع . وليس من قبيل المصادفة مع ذلك أن هذا الاتجاه استطاع أن يظهر وينمو . ذلك أن النحووعلوم اللغة ، كما يعترف بذلك ابن الجوزي نفسه من جهة أخرى ، تشكّل جزءاً من العلوم الإسلامية التي نعرف القرآن بفضلها ، ولكنه سرعان ما يضيف أن مستوى المعرفة المطلوب لذلك أكثر تواضعاً بكثير من المستوى الذي يبسطه الألسنيون في أعمالهم ونظرياتهم[40] .

إن النحو والعلوم الألسنية هما الممر الإلزامي إلى العلوم العربية ، والألسنيون يعون ذلك . وهو مايلمّح إليه تقديم الكتاب عبر القصص التي يرويها ؛ وكان أبو حاتم الرازي يعترف به أيضاًوتقبله الرقابة الرهيبة لابن الجوزي . وأحد أسباب ذلك ولاريب ، هنا أيضاً ، سمة المشافهة في التعليم : إن معرفة اللسان لايمكنها أن تُكتسب إلا بالأذن ، بالنظر إلى أن الكتابة معيبة ولاتنقل إلا جزءاً من الإعلام الضروري . فالقراءة لايمكنها إذن أن تساعد على التقدم في اكتساب المعارف ، الألسنية أو المعارف الأخرى ، لأن النص بحاجة إلى أن يسمعه الطالب قبل أن يقرأه مجدداً . والذين يتقنون إتقاناً كافياً تقنيات اللسان هم وحدهم الذين يمكنهم أن يتوصّلوا إلى الكشف عن المعنى الذي يختبئ خلف النصوص المكتوبة ويمكنهم أن

---

39) ابن الجوزي،تلبيس إبليس،ص122، 14-19.

40) ابن الجوزي،تلبيس إبليس، ص122 , 22-25.

يقرأوها دون مرشد. وهكذا تكون المعارف النحوية والألسنية هي المفتاح الذي يتحكّم في اكتساب العلوم ويتيح بلوغ النصوص[41].

تلك ستكون، من جانب النحويين، الخطوط الكبرى لتصور اللسان العربي وفهمه. ولكنهم لم يكونوا الوحيدين الذين اهتموا باللسان، وهناك فرع من العلوم الألسنية ذو أهمية سيطوره مؤلفو المعاجم الذين كانوا، كالخليل، بارزين في النحو أيضاً.

ثانياً - صناعة المعاجم

نحن نجد أنفسنا، بالنسبة لصناعة المعاجم، كما بالنسبة للنحو العربي، أمام وضع خاص واستثنائي، بهذا المعنى أن العرب كانوا يحوزون، عام 791/175، عند موت الخليل بن أحمد، معجماً حقيقياً بـ كتاب العين، منهجياً وشاملاً. والدهشة يمكنها أن تصيب المرء من أن الأمر لم يكن يحتاج إلا إلى نحو من قرن ونصف منذ بداية التنزيل، وأقل من قرن وربع بعد كتابة القران، حتى يظهر مثل هذا التأليف، في حين أن المعاجم في الألسنة جميعها، شأنها شأن النحو من جهة أخرى، مظاهر من الفاعلية الألسنية، متأخرة نسبياً[42]. يضاف إلى هذا الوضع المفارق وضع اخر: فكما هو الأمر بالنسبة للنحو، يحتفظ العمل المعجمي الأول الكبير، المعجم العربي الأول، بحاليته دائماً بمعنى أن بوسع المرء دائماً أن يرجع إلى

---

(41) عرضناها هنا في الصفحات السابقة بعض المداخلات التي أجملت في ندوة تنسيق النحو العربي، عام 1984 انظر مجلة الألسنية العربية، XV، (1985)، ص 107 - 109.

(42) [illegible] أن نزعم أننا نحوي [illegible] الفهرست لابن النديم في نبذته عن الخليل [illegible] أبي الفتح النحوي أن ابن دريد (المولود عام 838/223) ربما رأى في البصرة كتاب العين عام (مئتين) وثمانية وأربعين (أي 862 - 863). وربما كان عمره عندئذ 25 عاماً وذلك أمر [illegible]. [illegible] أن يكون أبو الفتح هذا هو نفسه أبو الفتح [illegible] المتخصص في الحديث والأدب، المولود عام 946/335 والمتوفى عام 1009/400، المذكور في سزكين، G.A.S.، II، ص [illegible]. [illegible] أن هذا الأمر [illegible].

ما وصل إلينا منه، ثم بمعنى أن المعاجم اللاحقة تدين له جميعها، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بأمر من الأمور في المنهج أو المحتوى[43].

والواقع أن اهتمام العرب الألسني اتّخذ على وجه السرعة انعطافاً معجمياً. ولكننا عندما نرجع إلى المصادر لنفهمه، نصادف مجدداً موضوع دهشة: ليس ثمة مصادر خاصة بصناعة المعاجم، بصفتها علماً فردياً، فيما عدا الاستثناء البارز الذي يكوّنه مدخل الأزهري في كتابه **تهذيب اللغة**[44]. وتأليف كتيّبات من النموذج المعجمي، تأليف تحرّضه الحاجات إلى قراءة القرآن وفهمه الجيد دائماً، لم يفسح المجال إذاً، إذا تفحصنا **فهرست** ابن النديم، للوعي بعلم منفصل كالنحو. ومن اللافت للنظر جداً، في الواقع، أن ابن النديم، الذي يخصّص المقاطع الثلاثة من الفصل الثاني من **الفهرست** إلى النحويين والألسنيين، لايتكلم فيهاعلى صناعة المعاجم ولكنه يُدخل ما له علاقة بهذا العلم، الذي يباشر تكوّنه، في المقطع الأول من الفصل الأول، المخصص للقرآن والمؤلفات المرصودة لتسهيل فهمه، ومن اللافت للنظر أيضاً، في الاتجاه الآخر، أنه يدرج أعظم مولفي المعاجم المعترف بهم في الفصل المخصص للنحويين والألسنيين.

ويمضي الأمر على النحو نفسه بالنسبة للخليل بن أحمد الذي يتدخّل في إطار التقديم لبدايات النحو العربي بعد عرض عن أبي الأسود وبعض النحويين من الأجيال الأولى[45]. أضف إلى ذلك أن هذا التقديم للخليل في تعاقب النحويين سيكون على وجه الخصوص مخصصاً لمؤلفه الرئيس عن صناعة المعاجم، **كتاب**

43) يكفي أن نذكر النسب الذي يصل **لسان العرب** لابن منظور بـ **تهذيب اللغة** للأزهري وتبعية الأزهري لـ **كتاب العين**: إن الربط حاصل بين نهايةالقرن الثاني /الثامن والمعيار المعجمي العربي في القرن العشرين الذي يحيل،هوذاته، إلى **لسان العرب**.

44) انظر، من وجهة النظر هذه، مدخل المجلد VIII من .G.A.S لسيزجان، المخصص لصناعة المعاجم. إنه يحيل، بالنسبة للوصف الأدق لكل من مصادره، إلى مدخل مجلده IX المخصص للنحو، الذي ظهر بعد سنتين،عام 1984 .والرقم 8 وحده، المخصص للأزهري، من 28 مصدراً رئيساً، لايمثل في قائمةالعناوين الخاصة بالنحو، وهي ضعفا طول الأولى.

45) كما ذكرنا آنفاً، ص188 وهامش رقم 17 ورقم 18.

العين، أما الباقي من فاعليته، العروض والنحو، فإن ابن النديم يكتفي في الواقع بمجرد ذكر في السيرة التي تقدم للنبذة: «وكان غاية في استخراج مسائل النحو وتصحيح القياس. وهو أول من استخرج العروض وحسّن به أشعار العرب»[46]. أما وقد قلنا قولنا هذا، فإن الباقي من النبذة، بعد إلماع مختصر لحياة الزهد لديه، حياة نذرها للعلم ولصفاته الهزيلة في الشعر، سيكون ذا علاقة بـ **كتاب العين**، المؤلف الذي أسس صناعة المعاجم، العربية. وهذا أمر يثير الدهشة، على الأقل، في تقديم الحركة النحوية العربية[47].

وبعد الخليل، وقبل أن ننتهي إلى سيبويه، يقدم ابن النديم، دون ترتيب، قائمة طويلة بـ **فصحاء العرب**، رجال برعوا في معرفة اللسان الصرفة: إنهم، في غالبيتهم، ينتمون إلى مجال الفاعلية المعجمية أكثر مما ينتمون إلى مجال النحو. ويمضي الأمر على النحو نفسه بالنسبة لكثير من الألسنيين الذين سيتكلم عليهم بعد سيبويه، وفاعليتهم كانت فاعلية معجمية بقدر ماهي نحوية إن لم تكن أكثر معجمية[48].

وبصرف النظر عن أن نبذة سيبويه كانت مختصرة، آخذين بالحسبان الأهمية التي يعترف بهاابن النديم لـ **الكتاب**، لنلاحظ أن ابن دريد، شأنه شأن الخليل بن أحمد، ماثل في أسرة نحويي البصرة. والحال أن هذا المؤلف كان له بالتأكيد فاعلية مزدوجة، فاعلية المعجمي وفاعلية النحوي، ولكن الحقيقة مع ذلك أنه، على وجه

---

46) ابن النديم، **فهرست**، ص70، 2-3.

47) بصرف النظر عن أننا كنا نتمنى أن نكون أكثر معرفة بفاعلية الخليل النحوية، بدلاً من أن نكتفي بملاحظات كملاحظات زجّاجي الذي يقدم رأي الخليل في معنى **علة في كتاب الأيضاح**، نشر مازن المبارك، ص65، 20،ص66، 12.

48) كما هي الحال، على سبيل المثال، بالنسبة لواحد من الأوائل الذين يسميهم ابن النديم،أبي مالك عمرو ابن كركرة، الذي يذكر له **كتاب خلق الإنسان** وكتاب آخر هو **كتاب الخيل**، ص72،ويصنفه سيزْجان،في أعقاب الأزهري،بين المعجميين في .VIII, G.A.S، ص37- 38، ويذكر له كتاباً آخر، **كتاب النوادر**، بالإضافة إلى هذين العنوانين.

الخصوص، معجمي كبير بكتابيه، **كتاب جمهرة اللغة وكتاب الاشتقاق**، اللذين تكلم عليهما **الفهرست** من جهة أخرى.

إنه معجمي آخر، في الكوفة هذه المرة وليس في البصرة، قُدّم وسط النحويين بشخص أبي عمرو الشيباني (مات عام 820/205)[49]. فكتابه، **كتاب الجيم**، مذكور على وجه الضبط، على خلاف المصير الموقوف لـ **كتاب العين**. ويمضي الأمر على النحو نفسه بالنسبة لأديب كبير آخر وألسني، معجمي أكثر منه نحوي، ابن قتيبة، المقدم مع النحويين والألسنيين ببغداد في بداية المقطع الثالث من الفصل الثاني، مقطع مخصص، بعد نحويي البصرة ـ المقطع الأول ـ ونحويي الكوفة ـ المقطع الثاني ـ لأولئك الذين لجأوا إلى المذهبين. ولكن المجموع المعروض من تأليفه ينتمي إلى الأدب وصناعة المعاجم أكثر من انتمائه إلى النحو[50].

ولكن الأكثر إثارة للدهشة أيضاً، في الرجوع إلى **الفهرست**، هو الإغفالات الجديرة بالملاحظة. وإذا أخذنا بالحسبان أن ابن النديم وُلد على أبعد تقدير عام 325/936 ـ 37[51] وأنه مات عام 995/385 وأنجز **الفهرست**، وفق شهادته الخاصة، السبت الأول من شعبان 26/377 تشرين الثاني (نوفمبر 987)[52]، وإذا تذكرنا من

---

49) عن أبي عمرو الشيباني، المولود عام 728/110 والمتوفى بين عام 820/205 و 828/213، يمكننا أن نرجع إلى جـ. تروبو، نبذة في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، **ملحق**، كراسة 1-2، ص16، وسيزجان، .G.A.S, IX، ص121 - 123، وزبيدي، **طبقات**، ص194 - 195، وابن النديم، **فهرست**، ص107-108.

50) يمكننا أن نرجع، بالإضافة إلي أطروحة لوكونت، إلى ابن النديم، **فهرست**، ص121-122، وسيزجان، .G.A.S، في عدة مناسبات، III، ص376 وما يليها، VIII، ص161، IX، ص154-158.

51) وفق استنتاجات فوك في النبذة التي يخصصها له في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، III، ص a 919 ـ 920 b.

52) انظر على سبيل المثال ص135، 9. ونجد فقرات أخرى مماثلة ص8 و 64 على وجه أخص.

جهة أخرى أن الفارابي، الألسني، مؤلف ١٩٢٠ **ديوان الأدب** الشهير، مات عام 961/350، وأنه ألّف عمله في بغداد على وجه الاحتمال[53]، فليس بوسع المرء أن تفوته الدهشة من صمت ابن النديم إزاء هذا المؤلف الذي كان له تأثير كبير وألهم على وجه الخصوص جواهري، حفيد هذا الفارابي الألسني نفسه، وتأليف **الصحاح**. وإذا تساءلنا عن أسباب هذا الإغفال، فإن من الصعوبة أن نجيب، إلا إذا قلنا إن الأعمال المعجمية كانت تُعتبر أعمالاً هزيلة جرّاء أن العلم المعجمي لم يكن قد اكتسب بعداستقلالاً كافياً على الرغم من درجة الإنجاز التي يمكننا أن نعتمد بعض نتاجاتها. وربما يشرح ذلك أيضاً غياب الأزهري (مات عام 370/ 980)[54]. ذلك أن تأليفه، إذا كان قد مات قبل سبع سنوات من نهاية تحرير **الفهرست**، لم يكن في نهاية حياته ولم يكن ممكناً أن يكون معروفاً في بغداد عندما كان ابن النديم يحرّر جدوله.

كل ذلك يمنحنا فكرة عن الطريقة التي كان بعضهم يمكنه أن ينظر بها إلى الدراسات المعجمية في بغداد خلال القرن الرابع / العاشر، أي بعد جيل من موت الفارابي الفيلسوف. وإذا كانت لفظة **النحويين** تدل تماماً على مايقابلها بالفرنسية (grammariens)، فإن لفظة **لغوي**، التي تنطبق على المعجميين، تدل أيضاً على كل أولئك الذين يهتمون باللسان دون أن يدخلوا لهذا السبب في الممارسة المعجمية. فصناعة المعاجم لاتكوّن في الحقيقة علماً. والسبب أن ثمة إنتاج معاجم ولكن لاوجود لتفكّر معجمي حقيقي. هناك ممارسة ستكون جديرة بالملاحظة، ولكنها ليست ممارسة تقوم على نظرية. وعلى خلاف مايحدث في النحو، فإن الملاحظات من النسق النظري قليلة العدد ومختصرة، وذات علاقة باللسان وبنيته بقدر ماهي ذات علاقة بصناعة المعاجم. وفي هذا يكمن السبب ولاريب أن

---

53) وفق الرأي الذي أبداه فليش في نبذته عن أبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي، في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، **ملحق**، كرّاس 5-6، ص 289، النبذة تمضي من ص 288b إلى 289 b.

54) انظر، عن أبي منصور محمد بن أحمدبن الأزهر الأزهري (895/282-370-980)، نبذة ب. بلاشير في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، وطبعة **تهذيب اللغة** في 15 مجلداً بالقاهرة، نشر هارون نجار، من 1964 إلى 1968.

وجودعلم للمعاجم، ولم يكن هناك شيء يمكنه أن يسمح بتأسيسه، غير معترف به في القرن العاشر، في عصر الفارابي، بعد قرنين من تأليف **كتاب العين**.

إنه لأمر ممكن بالنسبة لنا مع ذلك أن نجمع، انطلاقاً من مؤلف أو آخر من هذه المولفات، ملاحظات عامة عن اللسان العربي، تتيح لنا أن نكوّن فكرة لتصور اللسان الذي نما انطلاقاً من نهاية القرن الثاني/ الثامن.

ونحن لانصادف، قبل الخليل (مات 175/791)، إلا مؤلفات محدودة ذات هدف محدّد: شرح صعوبة أو أخرى خاصة بمفردات اللسان العربي. وسيكون لدينا كثير من المؤلفات من نموذج **غريب القرآن**، بين أولى التأليفات المعجمية ولاريب، تليها مؤلفات من نوع **غريب الحديث**[55]. ونجد على النحو نفسه كتباً عديدة من نموذج **معاني** أو **نوادر**. ولكنها هي أيضاً مؤلفات ذات موضوع واحد كالمؤلفات من نموذج **خلق الإنسان**، **خلق الفرس** أو **كتاب الخيل**، **كتاب الإبل**، **كتاب الأنواء**. وستكون مؤلفات عديدة، بعد الخليل، مخصصة لمبادئ ألسنيةمثل **لحن** أو **اشتقاق**، أو حتى للسان (**لغة** أو **لغات**).

ولكننا إنما نصادف مع الخليل و**كتاب العين** ذلك التركيب المعجمي الأول الكبير، المؤلف وفق مخطط دقيق ومبادئ يشرحها في مقدمته. وليست التقنيةالتي يقترحها هي التي تستوقفنا هنا بل تصور اللسان المتضمّن فيها. ونبدأ أول الأمر، فيَ الواقع، بهذه الفكرة التي مفادها أن اللسان كل ينبغي إدراكه بوصفه كذلك وينبغي أن نفهمه بوصفه كذلك: «هذا ما ألّفه الخليل بن أحمد البصري - رحمة الله عليه - من حروف: ا، ب، ت، ث، مع ما تكلمت به العرب في مدار كلامهم وألفاظهم. فلا يخرج منها عنه شيء. أراد أن تُعرف به العرب في أشعارها وأمثالها ومخاطباتها فلا يشذّ عنه شيء من ذلك»[56]. فليس المنظور جزئياً، خاصاً ومحدوداً، بل إنه منظور إجمالي: إنها ليست دراسة ذات علاقة بمجموعة من المفردات المتخصصة بل المطالبة بـ **إدراك كل**، وذلك أمر يعني أيضاً **وجود هذا الكل**.

---

55) يمكننا الرجوع إلي ثبت العناوين،الذي قدمه سيزجان، .G.A.S، VIII، ص 350a ـ 351b.

56) الخليل بن أحمد، كتاب العين، نشر وزارة الثقافة والإعلام في العراق، 1980. مخزومي وسامرائي، ص47، 3-6.

ونبدأ أول الأمر بتجاوز «السمة الوحشية للعربية القديمةمع مافيها من فيض في الكلمات والأشكال» لنحدّد مجالاً محدوداً وممكن التعيين[57]. وهذا هو الوعي بأن اللسان العربي أصبح ثروة ممكنة البلوغ وليس كنزاً يملكه البدو، ولو أن هؤلاء مستمرون في أن يؤدوا دوراً ذا أهمية. بل إن فكرة صنع معجم، حتى ولو أن حدود التعليم الشفهي تقتضيها، تحمل تجاوز هذا الشكل من التعليم، إذ يدوَّن ويُقَنَّن بالكتابة كل ما لايمكنه أن ينتمي إلا إلى ذاكرة جمعية[58].

وهنا إنما تكمن الجرأة والبصيرة معاً لإنسان مثل الخليل في اقتناعه أن اللسان العربي يكوّن واقعاً وليس ركاماً من عناصر تتسع إلى مالانهاية، بفعل مساهمة بدوي تأتي لتُضاف إلى مساهمة البدوي السابقة. وهذا أمر يشرحه دون ريب عمله الفكري في مجال اللسان بمجموعه وفي، على نحو أخص، مجال النحو حيث لم يكن ثمة بدّ من أن يكون ذا تأثير كبير، بل حاسم، في تلميذه سيبويه[59]. وكان الانتقال أيضاً أمراً لازماً، من وجهة النظر النحوية إلى وجهة النظر المعجميةالتي تحدّد شروط إمكان الإدراك الإجمالي والكلي لكتلة المفردات العربية.

هنا إنما يتدخل الحدس الثاني عندالخليل: إن اللسان العربي، وهو كل كما قيل للتو، كل منظّم، منظم وفق ألفباء وصيغ. ومن الممكن تصنيف هذا الكل المنظم

---

57) فوك، في عربية، الترجمة الفرنسية، ص50، يحيل إلى تطور الأسلوب الذي حدث في النصف الأول من القرن الثاني/الثامن مع ابن المقفع وبشار بن برد، وأفضى، مع «الانتقال من الحياة البدويةإلى ثقافة المدينة» إلى «لغة متقنة تنقيحها وبساطتها لم يكونا يكشفان عن أيةصعوبة جديدة للفهم».

58) ثمة في ذلك حدس بدور الكتابة في صناعة المعاجم. انظر ملاحظاتنا عن الكتابة وصناعة المعاجم فيما بعد، ص187.

59) نحن نشاطر في هذه المسألة كلياً وجهة نظر ر. سيلهايم عندما يعلن في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، IV، ص994b، في النبذة التي يخصصها للخليل بن أحمد (994a ـ 996a): «كان الخليل بن أحمد قد وجد من قبل عناصر **نظرية لسان**. بل من الممكن أن تكون مثل هذه النظرية **قد صيغت** سابقاً على نحو **مجزأ ومدوّن** خلال الدروس جواباً عن أسئلة طرحت عن مشكلات خاصة. ولكنها لم تتخذ شكلاً إلا بفضل **غزارة الملاحظات والأدلة التي أدلى بها الخليل** الذي منح **المنهجة ذلك الاندفاع الضروري**. وكان أمراً مقدراً لتلميذه العظيم، الفارسي سيبيويه، أن يمنح النحو العربي **شكله المكتوب الكامل الذي لم يحدث فيما بعد تجاوزه قط**» (نحن الذين نضع الحرف البارز).

وإدراكه، إذ نرتّبه تبعاً للحروف التي تتألف منها الكلمات: وفي ذلك تكمن بداهة في رأينا، ولكن الأمر لم يكن على هذ الحال بالنسبة لمعاصري الخليل بن أحمد، وإلا لما كان مفهوماً أن فكرة تصنيف منهجي استغرقت كثيراً من الزمن حتى تُعمَّم وتتحقّق في الوقائع. والترتيب الألفبائي المأخوذ به كان قد أصبح، انطلاقاً من هذا الحدس، مسألة ثانوية، ذات أهمية بالتأكيد، ولكنها غير محدّدة في مجال صناعة المعاجم(60).

إن الذي كان لابدله، على العكس، من أن يتخذ أهمية كبيرة، إنما هو المبدأ الثاني الذي يتيح، في إطار هذا الترتيب الألفبائي، إدراك الألفاظ، مبدأ التصنيف حسب الأشكال: فـ «كلام العرب مبنيّ على أربعة أصناف: ثنائي، ثلاثي، رباعي، خماسي.» ويناقش الخليل، بعد أن ضرب أمثلة على الثنائي (بالنسبة للأدوات وحدها) وعلى الفئات الثلاث الأخرى (بالنسبة للأفعال والأسماء)، موضوع الألف الذي يمكننا إدخاله في بعض الكلمات؛ إنه لاينتمي إلى أصل الكلمة، ولاتنتمي الراء أيضاً أو الحروف الأخرى المدغمة للتعميم: «وليس للعرب بناء في الأسماء ولافي الأفعال أكثر من خمسة أحرف. فمهما وجدت زيادة على خمسة أحرف في فعل أو اسم، فاعلم أنها زائدة على البناء وليست من أصل الكلمة»(61). وفي ذلك يكمن منطوق مبدأ عام يمسّ بنية اللسان العربي ويحدّد عدد الحروف التي يمكنها أن تدخل في تأليف أصل الألفاظ العربية(62).

فمبادئ أساس العلم المعجمي العربي مطروحة على هذا النحو وهي

---

60) إذا كان الترتيب المتبنّى القائم على حروف الألفباء مسألة ثانوية بالفعل، من وجهة نظر الصناعة المعجمية بالمعنى الحقيقي للكلمة، فالحقيقة مع ذلك أن مثل هذا الاختيار يمكنه، بمعزل عن التقنية المعجمية كما سنرى فيما بعد، أن يكون حامل دلالة ويخبرنا عن تصور اللسان.

61) الخليل، **كتاب العين**، بغداد 1980. ص48، 7-10،ص49، 8، ص49، 9-11.

62) إننا لانستخدم هنا قصداً لفظة جذر لنترجم لفظة **أصل**، متبعين في ذلك توصيات جـ. تروبو: «معنى الجذر» لدى النحويين العرب القدماء»، في **مواد من أجل تاريخ للنظريات الألسنية**، جامعة ليل، أعمال وبحوث، دون تأريخ، ص239-246، وبخاصة ص240-241.

نفسهاالتي سيستخدمها كل التأليف العربي في هذا المجال فيما بعد. ويستوقفنا نحن واقع مفاده أن اللسان العربي، في رأي الخليل، واقع عضوي ومتبنين، يخضع لمبادئ وليس أبداً لارتجال فوضوي مستمر، وأن بالإمكان استخلاص قوانين عند استخدامه[63].

وينظّم الخليل معجمه انطلاقاً من هذه الأفكار الخاصةباللسان وبنيته: وسيلجأ إلى منظومة من التوفيقات بحيث لايهمل أي لفظة موجودة في اللسان بالفعل[64]. وسيكتمل على هذا النحو بمهارة تأليف من كان المؤسّس العبقري لهذا العلم، على الرغم من الزمن الذي استغرقه حتى مُنح استقلاله.

ولن يستوقفنا، لدى ابن دريد (مات 933/321)، إلا شاغل علم الاشتقاق بالمعنى الدقيق للمصطلح ـ لفظة etumos اليونانية تعني «الحقيقي». ويبيّن ابن دريد في كتابه، **كتاب الاشتقاق**، جواباً عن بعض المزاعم، أن لأسماء الأشخاص والقبائل عندالعرب دلالة ولم تُطلق على سبيل المصادفة. ويدعي المنتقصون من اللسان العربي أن العرب كانوا يطلقون أسماء دون أن يعرفوا معناها وأن فحص هذه الأسماء لم يكن يتيح إدراك معناها. وكانوا يستندون إلى مايزعمون أنه رُوي عن الخليل: سأل أبوالدقّيْس يوماً:

> «ما معنى **الدُقّيْس**؟ أجاب: «لا أعلم» توجد أسماء نسمعها دون أن نعرف معناها. فذلك خطأ فيما يخص خليلاً وتخمين فيما يخص الدقّيس. فكيف يمكن أن يكون الأمر غير مألوف لخليل في حين أنه

63) انظر على سبيل المثال ماسيقوله الخليل فيما بعد في مقدمته، بصدد القوانين الصوتيةالخاصةبحضور أو غياب الحروف الشفوية أو حروف الذلق، ص52. وسنعود فيما بعد إلى هذا المقطع بصدد مايقوله الفارابي في **كتاب الحروف** عن «تعريب» ألفاظ أجنبية. انظر ص239-246.

64) نعتقد غير مجد هنا أن نورد تفصيل هذا التنظيم،الذي شرحه الخليل في مقدمته وعرض في دراسات عديدة مخصصة له أو ذات علاقة بكتابه،**كتاب العين**.وبوسعنا، بالنسبة للببليوغرافيا الخاصة بالخليل، أن نرجع إلى الببليوغرافيا التي قدمهاسيلهايم في نبذته،**الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، IV،ص. 994a ـ 996 a.

سمع العرب بالتأكيد يستخدمون ألفاظاً تستعمل هذه الحروف نفسها في تسمياتهم. إن لفظة **دقُس** معروفة وسنذكرها. »[65]

ويتابع ابن دريد مبيّناً كيف أن العرب طبّقوا قواعد دقيقة على تسميات الأشخاص ومعاني الأسماء المنسوبة. وهذا الشاغل يعبّر عن الوعي بأن كل اسم عربي يقابله ميزان تصريف مرتبط بمعنى، وإذا كان لكل اسم علم دلالة، فذلك لأن الكلمات العربية ليست موضوعة جزافاً، بل وفق صيغ خاصة بمنظومة اللسان ومنظّمة داخل هذه المنظومة. فنحن نجد في ذلك تفصيل الحدس البدئي لدى الخليل.

والمنظور، مع أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (282/895ـ 370/980)، معاصر شاب للفارابي، مختلف وينتشر في ثلاثة اتجاهات لاتعتمد الفكرة التي مفادها أن اللسان كل منظم ومنهجي. وما أبرزه أبو منصور إنما هو الواقع التالي:

ـ أن اللسان العربي هو لسان التنزيل،

ـ أن اللسان العربي رائع، يتفوّق على الألسنة الأخرى،

ـ أن اللسان العربي حيّ ينتقل بطريقة السماع والمشافهة، بالنظر إلى أن المكتوب عرضة لكثير من التحوّلات.

ويعرض الأزهري، في مقدمته لكتابه **تهذيب اللغة**[66]، تصوراته إذ يعود،

---

65) ابن دريد، **الاشتقاق**، طبعة هارون،1958، ص4 , 4-11، أو طبعة ويستانفيلد،ص3-4. وفي **جمهرة اللغة**، III، ص355a، 21، كلمة **دقيس** تعني طيراً(والنص مترجم عن الفرنسي لتعذّر حصولنا على النص الأصلي لابن دريد «م»).

66) الأزهري، **تهذيب اللغة**، المجلد 15، القاهرة 1964/1384 - 1968/1388. نص وضعه هارون وراجعه محمد علي نجّار. وتشغل المقدمة، ذات الأهمية الكبيرة من وجهة النظر المنهجية والتاريخية، التي تستحق دراسة تفصيلية معمّقة، صفحات الطبعة من 3 إلى 54 (في أعقاب مقدمة لهارون مرقّمة من 5 إلى 32)،إذ يبدأ النص المعجمي من ص55. ويمكننا الرجوع، بشأن الأزهري، إلى نبذة بلاشير، في **الموسوعة الإسلامية** ،الطبعة الثانية، ص845a. انظر أيضاً هيود، **صناعة المعاجم العربية**،ص53-56، وناصر، **المعجم العربي**، ص332-359.

بلمسات متتالية إلى هذه الأفكار القوى الثلاث. ولنبدأ أول الأمر بالصلة بين اللسان والتنزيل. والتشديد في الخطبة المادحة، منذ بداية المقدمة، منصب على مكان القرآن البارزة في إشكالية ألسنية: «الحمد لله [. . .] على ما أسبغ علينا من نعمه الظاهرة والباطنة، وأتانا من الفهم في كتابه، المنزل على نبي الرحمة [. . .] ووفّقنا له من تلاوته [. . .] والتفكر في آياته [. . . .] والبحث عن معانيه، والفحص عن اللغة العربية التي نزل بها الكتاب ووردت بهاسنة المصطفى»[67]. إنها إشكالية مستمرة منذ بداية الإسلام بالنسبة لمختلف العلوم التي نمت، وقد ذكرناها في الفصول السابقة. فنحن نجد أنفسنا مجدداً في تصور يمكننا أن نصفه بالمتمركز على اللاهوت، منطلقاً من بداهة أساسية: في البدء، يوجد القرآن، ولا يمكننا أن نتصور شيئاً بمعزل عن ذلك، وأعني، من وجهة النظر هذه، أن القرآن سيكون نقطة انطلاق لكل معرفة، لكل علم، لكل تفكر. وهذه الصلة المعروضة بوصفها صلة طبيعية بين القرآن واللسان العربي يؤكدها القرآن نفسه من جهة أخرى[68]. وسنُساق، كما الأمر لدى أبي حاتم الرازي، إلى أن نستنبط من ذلك، على نحو منطقي تماماً، أن الواجب يقضي أن نجد اللسان العربي مجدداً لدى أولئك الأوائل الذين مارسوه، وتكلموه وفهموه، العرب أنفسهم: ما كان العرب يعلمونه تلقائياً دون حاجة إلى تعلّمه، ما كان صحابة النبي قد تعلموه من فمه عندما كان يشرح لهم صعوبات القرآن، علينا، نحن أناس القرن الرابع/العاشر، أن نتعلمه[69]، ونكتشف على هذا النحو هذه القاعدة الأساسية.

وسيعود الأزهري فيما بعد إلى هذه المسألة، مستنداً إلى أقوال الشافعي (توفي 820/204): اللسان العربي يُستخدم في الصلاة لما يوجد فيه من التنزيل

---

67) الأزهري، **تهذيب**، ص3 . 3-11.

68) الأزهري، **تهذيب**، ص3-12-16، يذكر دعماً لفكرته السورة 12، **يوسف**، آية2؛ السورة 26، **الشعراء**، آية 192 - 195؛ والسورة 16 **النحل**، آية 44. ولا يقيم الاستشهاد الثالث مع ذلك، على نحو صريح، صلة بين القرآن واللسان العربي.

69) الأزهري، **تهذيب**، ص3 . 18، ص4 . 13.

والقرآن: فتعلّم العربية واجب على كل المسلمين وهوبالنسبة للنخبة **فرض كفاية** (واجب جمعي) بهدف تنمية المعرفة بالكتاب، والأعراف، والأحاديث، وأقوال الشارحين، صحابةالنبي أو «التابعين»، بحيث أن من يجهل غزارة اللسان العربي، وكثرة ألفاظه، وتنوع اتجاهاته، فإنه يجهل كلية علم القرآن[70]. ويدرج الأزهري، بتأكيد من هذا النوع، في حياة المسلم المؤمن وممارسته، ماكان في البداية نقطة انطلاق يمكنها أن تكون خارجية بالنسبة له: لاوجود لممارسة حقيقية للإسلام دون معرفة اللسان العربي. فكل مسلم بفضل **فرض الكفاية**الذي تضطلع به النخبة، كان يجد نفسه مرتبطاً على هذا النحو بممارسة اللسان العربي.

وتتمّة هذا النهج مألوفة لدينا: إنها تكمن في تمجيد امتياز اللسان العربي، وتلك هي الفكرة ـ القوة الثانية في مقدمته. والزاوية التي سيُقارب الأزهري منها هذه الفكرة هي زاوية الغزارة في وجهات النظر وكثرة الألفاظ[71].

إن ما به يتفوّق اللسان العربي على الألسنة الأخرى إنما هو الكثرة في ألفاظه: ثمة هنا فكرة لايبدو لنا أنها كانت قد أُبرزت على وجه الخصوص[72]، والأزهري سيفصّلها: إن نبياً واحداً يمكنه أن يحيط باللسان العربي في كل مداه، ذلك أن تنزيل اللسان يرافقه التنزيل الإلهي لديه، وإلا فإن الواجب يقضي أن نفوّض الأمر إلى المجموع: مجموع النخبة كما مجموع العامة. وإذا كان أي شخص لايمكنه وحده أن يتقن كل اللسان، فالحقيقة أن مايفوته لايفوت في الوقت نفسه كل الناس الآخرين: فمعرفة اللسان العربي، والأمر على هذا النحو، يصبح معرفة جمعية، شأنها تماماً شأن العرب الذين ينبغي اللجوء إليهم، عرب يكوّنون كياناً

70) الازهري، **تهذيب**، ص.5، 10-18.

71) الازهري، **تهذيب**، ص4، 18، ص5، 9.

72) أو كأبي حاتم الرازي عندئذ عندما يلح، بطريقة مختلفة،على أن لدى العرب في كل مرة الكلمة الدقيقة للدلالة على شيء خاص، انظر ماسبق، ص147،هامش 124. ولكن وجهةالنظر مختلفة، وكان المقصود بالنسبة للرازي أن يسوغ تعذر ترجمة مؤلفات عربية،والقرآن على وجه الخصوص، إلى ألسنة أخرى.

جمعياً. وتلك وجهة نظر مثيرة للاهتمام، ذلك أنه لايمنح العمل الفردي امتيازاً كما يميل الموروث المكتوب أن يفعل، بل العمل بوصفه مآلاً جمعياً، في خطّ الموروث الشفهي، وبوصفه نتيجة مجموعة من الأعمال كل منها يستأنف، وينمّي، ويتابع العمل (أو الأعمال) السابق. والتأليف بحاجة، في الموروث الشفهي، إلى أن يُعلَّم ويستأنف وينقل، باستمرار حتى يظل حياً. وغير مثير للدهشة على وجه الإطلاق، في الوقت نفسه، أن تكون الفكرة ـ القوة الثالثة، التي فصّلها الأزهري، ضرباً من الدفاع عن المشافهة وإبانتها، على وجه الضبط.

والواقع أنه يعود في كثير من الفقرات، عودة صريحة أو ضمنية، إلى أهمية السماع، النقل الشفهي لمعرفة اللسان. وبداية يقول دون أي لبس ممكن، في الجزء الأول الأكثر عمومية من مقدمته: السبب الأول من الأسباب التي دفعته إلى تأليف كتابه كان الحاجة إلى «تقييد نكت حفظتها ووعيتها عن أفواه العرب الذين شاهدتهم وأقمت بين ظهرانيهم سُنيّات، إذ كان ما أثبته كثير من أئمة أهل اللغة في الكتب التي ألفوها، والنوادر التي جمعوها، لاينوب مناب المشاهدة، ولايقوم مقام الدربة والعادة.»[73]

وليس بمقدور المرء أن يكون أكثر وضوحاً فيما يخص حدود النقل المكتوب وضرورة اللجوء إلى المشافهة. ولن يفوت الأزهري أن يعرض ذلك في الصفحات التي تلي. ويذكر، قبل أن يبدأ عرضه، أنه دأب، منذ صغره وحتى السبعين من عمره، على البحث في دلالات الألفاظ، وعلى تفحّصها، وعلى أن يكون دقيقاً في الكتب التي كان قد أُتيح له أن يتلقاها بالسماع من معلمين مشهورين، بواسطة أناس جديرين بالثقة. ويضيف أنه احتُجز أسيراً لدى بدو من الصحراء خلال زمن طويل:

> «ويتكلمون بطباعهم البدوية وقرائحهم التي اعتادوها، ولايكاد يقع في منطقهم لحن أو خطأ فاحش. فبقيت في أثرهم دهراً طويلاً.
>
> [. . .] واستفدت من مخاطباتهم ومحاورة بعضهم ألفاظاً جمة

73) الأزهري، **تهذيب**، ص.6، 6-8.

ونوادر كثيرة، أوقعتُ أكثرها في مواقعها من الكتاب وستراها في موضعها إذا أتت قراءتك عليها. »[74]

ونحن نجد هنا مجدداً عرب الصحراء والاتصال المباشر بهم، أي الموروث الشفهي فيما يمكنه أن يكون لديه من الأفضل، الموروث الذي يأتي مباشرة من العرب الأكثر أصالة[75].

وكما لو أن الأزهري يقصد أن يلفت الانتباه على نحو أفضل إلى هذا الموروث الشفهي، وهذا النقل، نقل المعرفة التي يمكنها أن تعيد تكوين مصادرها كلها، لأنها استئناف مستمر لهذه المصادر ولضامني النقل، فإنه سيقدّم، مباشرة بعد هذا العرض العام لأفكاره، لائحة مفصّلة بهذه المصادر: رجال ومؤلفات: «[...] ذكر الأئمة الذين اعتمادي عليهم فيما جمعت في هذا الكتاب»[76]. فثمة هنا بانوراما للأدب الألسني منذ أبي عمرو بن العلاء الجدير وحده بدراسة دقيقة ومقارنة بالمصادر الأخرى. ونحن سنقتصر على إبداء بعض الملاحظات لنلفت الانتباه إلى كل ما له علاقة بالمشافهة.

ويروي الأزهري طرفة عن الأصمعي[77] ذات دلالة كبيرة: «جاء أبو ربيعة صاحب عبد الله بن طاهر صديق أبي السمراء، بكتاب النوادر المنسوب إلى الأصمعي ينظر، فيه، فقال: ليس هذا كلامي كله، وقد زيد فيه عليّ، فإن أحببتم

74) الأزهري، **تهذيب**، ص7 ,7 -14.

75) ولكن علينا أن نلاحظ هنا أن الأزهري لجأ إلى البدو في عصر كان قد استقر فيه لسان رائج وحيث لم يكن لهذا اللجوء مجد ماكان له في بدايات الإسلام. أنظر، فيما يخص هذه المسألة، فوك، عربية، الفصل التاسع،ص131 -142 .ولاسيما ص131. وهذا اللجوء كان يمكنه بالتدريج، بدءاً من القرن الثالث/ التاسع، أن يدل على ضرب من إدعاء المعرفة. وكون الأزهري حريصاً، في القرن الرابع/ العاشر،على الإشارة إلى إقامته لدى عرب الصحراء على نحو دقيق جداً ومفصل أمر يدل،ماضياً عكس التيار، على شاغل الإلحاح لديه على عناصر أساسية من هذه العلاقة بعرب الصحراء، ونحن نعتقد أن بمقدورنا التأكيد أن هذه هي المشافهة.

76) الازهري، **تهذيب**، ص8 , 2.

77) الأزهري، **تهذيب**، ص14 , 12، ص15-19.

أن أعْلِم على ما أحفظه منه وأضرب على الباقي فعلت. وإلا فلاتقرأوه. قال سلمة ابن عاصم: فأعلم الأصمعي على ما أنكر من الكتاب، وهو أرجح من الثلث، ثم أمرنا فنسخناه له.»[78]. وهذه الطرفة توضّح أساليب العصر الأدبيةتوضيحاً جيداً. فما كان قد قُدّم بشكل كتاب أنه تأليف مؤلف كان ممكناً في الواقع أن يكون كتابة تعليم هذا التأليف (الواقع أن الأصمعي يعلن هنا أن هذا التأليف يشبه كلامه)، كُتب وزُيّن بشروح المعلم وإضافاته. ومثل هذه الكتابة الجديدة كانت تذكر على الغالب اسم صاحب التعليقات أو مؤلف التفسيرات، ولايبدو أن تلك هي الحالة هنا. ومهما يكن من أمر، فنحن ندرك في الواقع الحيّ، بخلاصة الطرفة، ذلك الانتقال من النقل الشفهي إلى المكتوب حسب أمر المؤلف. ولنشر إلى أن ثمة هنا نهجاً مختلفاً عن **الإجازة**، مع أن بالإمكان في حالات عديدة أن ترافقه.

وإذا كان الأزهري يروي لنا هذه الطرفة، فذلك ليبيّن لنا جيداً تفوّق الموروث الشفهي والحذر الواجب توافره لدينا من المكتوب غير المضمون على نحوكاف. ويلحّ هنا، معتصماً بسلطان المؤلف، على الهزيل من السلطان الذي يمكن أن يمثّله مؤلف مكتوب لاترافقه الضمانات وضروب السلطان التي تسوّغ صحته: والبرهان على الصحة ينبغي أن يكون من القوة بحيث أن المؤلف ذاته هو الذي يرفع الحجاب عن الإضافات والتحوّلات التي طرأت على نصه. وذلك سيستأنفه الأزهري فيما بعد في نقد نصير للجوء إلى الموروث المكتوب بشخص البُشْتي[81].

والمقصود معاصر خرساني سينتقد الأزهري طريقته وإدعاءاته. فهو يحلل، ليفعل ذلك، تقديم البشتي طريقته في مقدمة كتابه، **كتاب التكملة**: ويعلن الأزهري، بعد أن ذكر المؤلفين والمؤلفات الذين اقتبس منهم البشتي[82]:

78) **وإلا، فلا تقرأوه** أو لاتتلوه، أو لاتنقلوه.

79) سلمى بن عاصم، توفي عام 854/240.

80) الأزهري، **تهذيب**، ص15و3-7.

81) عن أحمد بن محمد البُشْتي الخَرْزَنْجي، مات عام 959/348، انظر سيزجان، VIII,G.A.S. ص195-196.

82) الأزهري، **تهذيب**، ص32 , 1، ص33 , 8.

«قال أحمد بن محمد البشتي: استخرجت ما وضعته في كتابي من هذه الكتب. ولعلّ بعض الناس يبتغي العنْت بتهجينه والقدح فيه لأني أسندت مافيه إلى هؤلاء العلماء من غير سماع.»

ويتابع في الحال مع إيراد ملاحظة تبدو لنا رئيسة:

«إنما إخباري عنهم إخبار من صحفهم، ولايُزرى ذلك على من عرف الغثّ من السمين، وميّز بين الصحيح والسقيم. وقد فعل مثل ذلك أبو تراب صاحب كتاب الاعتقاب، فإنه روى عن الخليل بن أحمد وأبي عمرو بن العلاء والكسائي، وبينه وبين هؤلاء فترة. وكذلك القتيبي، روى عن سيبويه، والأصمعي، وأبي عمرو، وهو لم ير منهم أحداً.»(83)

ويهاجم الأزهري، قبل أن ينتقد الأخطاء التي ارتكبها بشتي كما سيفعل فيما بعد، طريقته ولجوءه إلى المكتوب دون رقابة المورروث الشفهي ولاضمانته. والجملة التي يضعها بقلم البشتي: «إنما إخباري عنهم إخبار من صحفهم» هي في رأيه إدانة تأليفه. وذلك ماسيشرحه على نحوأكثر وضوحاً حين يبيّن أن المكتوب، على خلاف الشفهي، عُرْضة للخطأ لأن المرء يمكنه أن يقرأ النص المكتوب قراءة غير صحيحة، في حين أن الشفهي الذي ينقله معلّم كفيّ صحيح وخالٍ من الخطأ: ودون أن نحلّل ذلك، نقول إنه يوضح هنا إلى حدّ البداهة حدود منظومة الخطّ العربي ويعمّم هذه الحدود إذ يدين المكتوب لمصلحة الشفهي، وإليكم حجاجه:

«قلت أنا - أزهري -: قد اعترف البُشْتي بأنه لاسماع له في شيء من هذه الكتب، وأنه نقل ما نقل إلى كتابه من صحفهم، واعتلّ بأنه لايُزري ذلك بمن عرف الغث من السمين. وليس كما قال، لأنه اعترف بأنه صُحُفي. والصحفي إذا كان رأس ماله صحفاً قرأها فإنه يصحّف فيكثر،، وذلك أنه يُخبر عن كتب لم يسمعها، ودفاتر

83) الأزهري، تهذيب، ص33، 9-16.

لايدري أصحيح ماكُتب فيهاأم لا . وإن أكثر ما قرأنا من الصحف التي لم تُضبط بالنقْط الصحيح، ولم يتولّ تصحيحها أهلُ المعرفة ـ لسقيمة لا يعتمدها إلا جاهل . »[84]

والنقد بيّن : لاقيمة للمكتوب إلا بشرطين . الأول هو شرط تجهيز شكل الخطّ العربي بجهاز صحيح من علامات ضبط اللفظ خاصة به، وتلك ليست هي الحالة في هذا العصر[85] . والشرط الثاني أن يكون المكتوب برعاية رجال جديرين بالثقة، فهم الذين يعرضونه ويمنحونه الثقة على هذا النحو . ونكتشف إذاً ضرورة سلسلةالضامنين التي يستند إليهاكل موروث شفهي جدير بهذا الاسم . وإذا كانت تلبية الشرط الأول ممكنة بمعرفة اللسان الجيدة والعلم، موضوع التأليف، أو باللجوء إلى رجل ماهر في هذه المعرفة، فإنه لايمكننا أن نسدّ النقص في سلسلة الضامنين . والأزهري سيلفت الانتباه إلى أهمية هذه المسألة الأخيرة إذ يبرّئ ساحة أبي تراب وقتيبة كونهما لجأ كالبشتي إلى مصادر مكتوبة بمعزل عن تسويغ بالموروث الشفهي : ذلك أنهما، وإن لم يسمعا بالفعل أولئك الذين يرويان مؤلفاتهم، سمعا مؤلفاتهم عن جماعة من الرجال الثقاة المأمونين[86] .

وتلك هي الطريقة التي سيتبعها الأزهري مع ذلك كما يشرحها عند نهاية مقدمته، قبل أن يعرض مبادئ الخليل :

«ولو أني أودعت كتابي هذا ما حوته دفاتري، وقرأته من كتب غيري ووجدته في الصحف التي كتبهاالورّاقون، وأفسدها المصحّفون، لطال كتابي . ثم كنت أحدالجانين على لغة العرب ولسانها ولَقليلٌ لايُخزي صاحبه خيرٌ من كثير يفضحه . ولم أودع كتابي هذا من كلام

84) الأزهري، **تهذيب**، ص33، 17ـ22.

85) نجد، حتى فيمابعد، مخطوطات لاتتضمن مجموعة النقاط لضبط اللفظ. تلك هي حالة المخطوطةالعربية2346 في المكتبةالوطنية بباريس (**منطق أرسطو**) التي تعود إلى القرن الخامس / الحادي عشر.

86) الأزهري، **تهذيب**، ص40 ، 16 ، 22.

العرب إلا ما صحّ لي سماعاً منهم، أو رواية عن ثقة، أوحكاية عن خطّ ذي معرفة ثاقبة [. . .]»[87]

هذه المجاهرة بالرأي الشخصي، هذا التأكيد الذي لايمكنه أن يكون أكثر صراحة بضرورة اللجوء إلى المشافهة وإلى الضمان الذي تؤمّنه للعلم الألسني، يجد نفسه وقد عززته مقاربة أخرى تبيّن، بتحليل المفردات التي استخدمها الأزهري، كيف أن ماقيل هنا صراحة يؤكده بصورة ضمنيةاختيار الألفاظ نفسه، تلك الألفاظ التي استعملهاالأزهري. وعلى هذا النحو إنما قمنا بجرد جزء من المقدمة من الصفحة 11 إلى الصفحة 19، وأحصينا استخدامات الأفعال. ونجد، إذا أغفلنا فعل **كان**[88]، 105 جذور للأفعال تتيح المجال لـ 310 استخدامات. وفي هذا الشأن، أكثر من نصفها صنع أفعال تحيل إلى المشافهة أو إلى وصف جلسات تُمارَس فيها المشافهة. يضاف إلى ذلك أن هذه الأفعال تتصدّر قائمة التواتر: **قال** (39)، **روى** (35)، **سمع** (19)، **قرأ** (15)، **أخبر** (11)، **حفظ** (10)، **قَدِم** (9)، **حدّث** (7)، **جلس** (6)، **ذكر** (6)، **سأل** (5)، **دخل على** (4)، **أتى** (4)، **فسر** (3)، **نظر وناظر** (3)، **عرض** (2)، **حضر** (2)، **حاضر** (2)، **أملى** (2) **جاور** (1)، **سكت** (1)، **أقعد** (1). ، مجموعها 181 استخداماً من 310 (أكثر من 58٪). أضف إلى ذلك أن كل الأفعال المستخدمةثلاث مرات، إذا استثنينا **أخذ** (6 مرات) ثم **وقع** (خمس مرات)، ذات علاقة من قريب أو بعيد بممارسة المشافهة وكانت قد ذُكرت فيما سبق. وقد يكون مفيداً أن نوسّع هذا الجرد على المقدمة كلها.

ولكنه جرد لهذه العينة ذو دلالة الآن جداً لأنه يبيّن كيف أن شاغل تشجيع المشافهة بوصفها نمطاً لنقل المعرفة يلوح عبر الكتابة ذاتها.

وليس بوسع المرء أن يلفت الانتباه بقوة أكبر إلى أن الطريقة الحقيقية الوحيدة لنقل العلم وتنمية المعارف، في رأي الأزهري، تستند إلى نسب شفهي. ويرجع

87) الأزهري، **تهذيب**، ص40، 16-22.

88) ستون استخداماً،بوصفه فعلاً ناقصاًبصورة أساسية،وليس فعل وجود أبداً.

الأزهري رجوعاً مستمراً، من بداية مقدمته إلى نهايتها، إما بتأكيدات صريحة وإما على صورة ضمنية، وبالمفردات المستخدمة في بعض العروض، إلى واقع مفاده أنه لاوجود لمعرفة ذات أساس على نحو حقيقي لاترتكز على المشافهة. ومع التأكيد على امتياز اللسان العربي في غزارته وصلته بالتنزيل، تلك هي أفكار الأزهري الكبرى عن اللسان العربي.

ولايمكننا أن ننهي على نحو أفضل هذا الجزء المخصص لصناعة المعاجم والعلوم الألسنية العربية إلا إذا استشهدنا بمقطع من الرسالة التي كتبها الثعالبي (مات 1039/429)، بمثابة مقدمة لكتابه **فقه اللغة**. إنه يصرّح:

«من أحب الله تعالى أحب رسوله محمداً.

ومن أحب الرسول العربي أحب العرب.

ومن أحب العرب أحب العربية،

التي بها نزل أفضل الكتب،

على أفضل العرب

والعجم.

ومن أحبّ العربية عُني بها، وثابر عليها

وصرَف همّته إليها.

ومن هداه الله للإسلام،

وشرح صدره بالإيمان،

وآتاه حسن سريرة فيه،

اعتقد أن محمداً خير الرسل،

والإسلام خيرُ الملل،

والعربَ خيرُ الأمم،

والعربية خير اللغات والألسنة،

والإقبال على تفهّمها من الديانة،

إذ هي أداة العلم

ومفتاح التفقّه في الدين،

وسبب إصلاح المعاش والمعاد،

ثم هي لإحراز الفضائل والاحتواء على المروءة

وسائر أنواع المناقب، كالينبوع للماء، والزّنْد للنار.

ولو لم يكن في الإحاطة بخصائصها، والوقوف على مجاريها ومصارفها،

والتبحّر في جلائلها ودقائقها،

إلا قوة اليقين في معرفة إعجاز القرآن،

وزيادة البصيرة في إثبات النبوة،

التي هي عمدة الإيمان،

لكفى بهما فضلاً يحسن فيهما أثره،

ويطيب في الدارين ثمره.»(89)

هذا المقطع متأخر زمنياً بالتأكيد نسبة للعصر الذي نهتم به، ولكن فائدته في أنه يضع على صورة استدلال استنتاجي، صارم في مظهره، غالبية أفكار الألسنيين

---

89) الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية،القاهرة 1959، ص.2.

والمواقف التي يتخذونها من اللسان العربي منذ أن بدأ العرب يفكرون في هذا الموضوع(95): ارتباط ثابت بتنزيل الله على محمد قرآنه الذي ينجم عنه امتياز العرب ولسانهم. وتصبح دراسة اللسان التقنية على هذا النحو عملاً صالحاً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإيمان. وسيظل العلم الألسني مرتبطاً على هذا النحو بالعلوم الدينية.

وهنا يكمن الفارق بين هذه المقاربة ومقاربة شخص كالفارابي التي سنتفحّصها الآن.



95) إننا نضع جانباً الإلحاح، الأساسي، على المشافهة التي بيّنا المكانة التي تحتلّها لدى الأزهري.

القسم الثاني

نظرية الفارابي الألسنية

مـدخـــل

رأينا في الفصول السابقة في أي سياق كانت مسألة اللسان الفلسفي للفارابي قد طُرحت. وأصبح اللسان العربي، لسان القرآن ولسان الحديث، لسان العلوم الدينية ولسان الشعر والنثر في وقت واحد، موضوع دراسة الألسنيين في وقت مبكّر جداً، ألسنيين هم النحويون ومؤلّفو المعاجم. وحدثت كل حركة الترجمة للمؤلفات العلمية الإغريقية وولادة الفلسفة مع الترجمات الأولى لنصوص الفلسفة ومع مساهمة الكندي على وجه الخصوص.

وعندما ينطلق الفارابي في مجال اللسان، فإنه لايقف على أرض مجهولة وسينير تفكّره، دون أي شك، كلُّ ماكان قد أنجزه وفكّر فيه وأدركه أسلافُه المختلفون.

وفكّر الفارابي في مسألة اللسان، في أصله وتكوينه على حدّ سواء. وفكر أيضاً في تطوّر اللسان: تكوين ألفاظه وتكوين اللغات التقنية الأولى على السواء. فتوصّل على هذا النحو إلى تكوين اللسان والقاموس الفلسفيين. وستدرس الفصول الثلاثة التالية كل جانب من جوانب تفكّره الألسني هذه.

والفارابي قارب على الغالب، في تأليفه، مشكلات اللغة والتسمية. وأنجز ذلك على نحو نظري وعملي على السواء. وسنبدأ بتفحّص الجانب النظري إذ نعرض أفكاره عن اللسان. وسنثابر، أول الأمر، على أن نرى كيف طرح مشكل أصل اللسان والألسن وتكوينها (الفصل الأول). وذلك قاده إلى أن يوضّح تفكّره إذ وضع نظرية ولادة اللغة المتخصّصة، التقنية، لغة العلوم (الفصل الثاني). وسنكون على هذا النحو قد دخلنا في مسألة ولادة اللغة الفلسفية (الفصل الثالث).

الفصل الخامس
أفكار الفارابي
عن أصل اللسان والألسن وتكوينها

طرح المشكل: المعارف الأولى

سيطرح الفارابي، منذ البداية، مشكل تكوين اللسان بعبارات المعرفة:

«وبيّن أن العوامّ والجمهور هم أسبق في الزمان من الخواصّ والمعارف المشتركة التي هي بادىء رأي الجميع هي أسبق في الزمان من الصنائع العملية ومن المعارف التي تخصّ صناعة منها، وهذه جميعاً هي المعارف العامية. وأول مايُحدثون ويكوّنون»[1].

وبعض المعارف، في مجال المعارف، أسبق من معارف أخرى زمنياً. فثمة والحال هذه، أول الأمر، تلك المعارف الخاصة بالجمهور والجماعة قبل أن تظهر معارف الاختصاصيين. وهذا التقابل بين الجمهور والاختصاصيين لازم للفارابي. فهذا التقابل هو الذي، على سبيل المثال، يكوّن الفكرة التي توجّه **كتاب إحصاء العلوم**، كتاباً سيتيح لغير الاختصاصيين في علم من العلوم أن يكونوا على علم بهذا العلم، وأن يكشفوا القناع عن العارف المزيّف، ويكونوا قادرين على مقارنة العلوم. وهذا التقابل موجود أيضاً في بداية **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**

---

(1) حروف، مقطع 114، ص. 134، 17 ــ 20.

عندما يقارن بين رجال العلم والنحويين والعامّة[2]. والتمييز نفسه موجود في بداية مختصر المنطق في أول فصل من الفصول الخمسة، **فصول تشتمل على جامع مايُضطرّ إلى معرفته من أراد الشروع في صناعة المنطق**[3].

ومايستحقّ أن يبين هنا، لنعود إلى إشكالية **كتاب الحروف**، إنما هو مكان هذا المقطع من المعارف العامة والمتخصّصة: ويأتي هذا المقطع بعد عرض طويل جداً للوضع الخاص، وضع العلوم وأولئك الذين يمارسونها. ويكوّن هذا العرض بداية الجزء الثاني من **كتاب الحروف** كما وَصَلنا في المخطوطة التي اتّبعها محسن مهدي في طبعته. ولأسباب مختلفة يعرضها في مدخله[4]، يفضّل أن يحرص على هذا التقديم للتأليف المخطوط، فالسبب الرئيسي غياب أي سبب محدّد لتبنّي نظام آخر. وعلينا أن نقول تماماً إن هذا السبب، كما يقبله محسن مهدي ضمناً، ليس سبباً حاسماً. فتحليل النّص يبيّن في الواقع، بياناً سريعاً، فارق النغمة والمشروع بين الفصلين الأول والثالث من جهة وبين الفصل الثاني من جهة أخرى. وهذا الفصل، في معرض العلاقات بين الفلسفة والدين، يدرس ولادة اللغة وشتى العلوم بالتلازم. فالفارابي إنما يضع إشكاليته وهو يقارن الفلسفة بالعلوم الأخرى:

«ولما كان سبيل البراهين أن يُشعَر بها بعد هذه لزم أن تكون القوى الجدلية والسوفسطائية والفلسفية المظنونة أو الفلسفة المموّهة تقدّمت بالزمان الفلسفة اليقينية، وهي البرهانية. والملّة إذا جُعلت إنسانية فهي متأخّرة بالزمان على الفلسفة، وبالجملة، إذ كانت إنما يُلتَمس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعملية التي

---

(2) **ألفاظ**، مقطع 3، ص. 43 ــ 44، هو الكتاب الذي يفصّل هذا التقابل. انظر على سبيل المثال ص. 43، 3 ــ 5، أو ص. 41، 1 ــ5.

(3) **فصول**، دونلوب (1955)، ص. 266 ــ 267 (نصّ عربي)، ثم ص. 274 ــ 275 (ترجمة انغليزية)؛ أو توكر (1958)، ص. 203 ــ 204.

(4) **حروف**، ص. 40 ــ 41.

استُنْبِطت في الفلسفة بالوجوه التي يُتأتّى لهم فهم ذلك، بإقناع أو تخييل أو بهما جميعاً»[5].

وينجم عن ذلك التدرّج التالي: من الملكات الديالكتيكية (الجدلية) والسفسطائية إلى البرهان بالفلسفة؛ من الفلسفة إلى الدين؛ وأخيراً من الدين إلى العلوم الدينية وهي **الكلام** و**الفقه**. والاختصاصيون الوحيدون بالمعنى الدقيق هم الفلاسفة لأنهم الوحيدون الذين يكونون اختصاصيين بالقياس على الناس جميعهم وعلى الأمم.

والواقع أن الفيلسوف يتجاوز، باللجوء إلى الطرائق البرهانية والمبادىء المقبولة كلياً والمكتسبة بالتجربة[6]، مجال المعارف العامة. في حين أن الفقيه أو المتكلّم أو الاختصاصيين في العلوم الأخرى لايُقال إنهم اختصاصيون إلا بالتوسّع في المعنى والتشابه، في علاقتهم بمعرفتهم المحدودة، مع الفلاسفة في علاقتهم بعلمهم.

> «وليس ينبغي أن يُسّمى أحد من هؤلاء خواصّ إلا على جهة الاستعارة، ويُجعل الخواص أولاً وفي الجودة على الإطلاق الفلاسفة، ثم الجدليون والسوفسطائيون، ثم واضعو النواميس، ثم المتكلّمون والفقهاء. والعوامّ والجمهور، أولئك الذين حدّدناهم، كان فيهم من تقلّد رئاسة مدينة أو كان يصلح أن يُقلَّدها أم لا»[7].

وبوسعنا، بعد أن وضّحنا سياق المقطع الذي بدأنا تحليله، أن نبحث في شرح هذه السبْق وهذا اللحاق وفي التقابل بين الجمهور والاختصاصيين.

---

(5) **حروف**، مقطع 108، ص. 131، 4 ـ 9.

(6) **حروف**، مقطع 112، ص. 133، 11 ـ 12.

(7) **حروف**، مقطع 113، ص. 134، 11 ـ 15.

وسبب هذه المقابلة يكمن في أن للاختصاصي معارف خاصة به، تنتمي إلى علمه على سبيل الحصر وليس إلى العلوم الأخرى أو معارف الجمهور، كما يوحي بذلك وجود قاموس متخصّص[8]. ولكن هذا السبب ليس الوحيد ولا شك، ذلك أن الفارابي سيوضّح وجهة نظره: المعارف المشتركة، تلك المعارف الخاصّة بالجماعة والجمهور، وليست معارف تخصّص أبداً، تُستخدم نقطة انطلاق ـ فهي إذن سابقة في الزمن ـ لمعارف الاختصاصيين، ذلك أنها تنتمي إلى إحساسات الإنسان الأولى: إنها المعنى المشترك المباشر بين الجميع، والإلهام الأول[9]. فثمة الإحساس، في نقطة انطلاق المعرفة، ومن الإحساس إنما سيُولد المعقول[10]. وفي ذلك يكمن دون ريب شرح هذا السبْق في الزمن، سبق المعارف المشتركة والعامة على معارف الاختصاصيين. فالمعرفة تبدأ بالمعارف العامة، الأكثر قرباً من الحواس؛ وليس إلا بالتدريج، وسنرى ذلك فيما بعد، إنما ستتوضّح الألفاظ والمعاني وستولد صنائع الاختصاص[11].

وسنرى تبزغ هنا خاصّة من خصائص تصوّر اللسان لدى الفارابي: إنه تصوّرٌ يسمه خاتم الكمون والجواز، ويتعارض بذلك مع تصوّر يسمه التعالي. فاللسان

---

(8) **فصول**، دونلوب (1955)، ص 266، 6، أو تودكّر (1958)، ص. 203، 5 ــ 6.

(9) **حروف، مقطع 114، ص 134، 18: والمعارف المشتركة، التي هي بادىء رأي الجميع، هي أسبق في الزمان...**

(10) انظر على سبيل المثال ذلك الشرح الذي قدّمه الفارابي لتكوّن المعقولات الثانية انطلاقاً من المعقولات الأولى الحاصلة في النفس بفعل الإحساسات، في **حروف**، مقطع 7، ص. 134. انظر مدكور، **المنطق**، ص 142.

(11) ربما يكون مفيداً أن نتذكّر هنا ما قاله أرسطو في **التحليلات الثانية**: "**سابق ومعروف أكثر** لهما معنى مزدوج، ذلك أن التماهي مفقود بين ماهو سابق بطبيعته وماهو سابق بالنسبة لنا، ومفقود بين ماهو معروف أكثر بطبيعته وماهو معروف أكثر بالنسبة لنا. إنني أسمّي سابقاً ومعروفاً أكثر بالنسبة **لنا** تلك الأشياء الأكثر قرباً من الإحساس، ثم **سابقاً ومعروفاً أكثر على نحو مطلق** تلك الأشياء الأكثر بعداً عن الحواس». (التحليلات الثانية، 1، 2، 35 b 71 ــ 3 a 77 ــ ترجمة تريكو، ص. 9 ــ 10). وعن هذا السبق الزمني للمعارف العامة، تأتي بداية كتابه **الطبيعة** منيرة جداً كذلك: «السير الطبيعي يكمن في أن نمضي من الأشياء التي يمكننا معرفتها على نحو أفضل والأشياء الأكثر وضوحاً بالنسبة **لنا** إلى الأشياء الأكثر وضوحاً في ذاتها والأكثر مايمكننا معرفتها في ذاتها؛ ذلك أن الأشياء التي يمكننا معرفتها والأشياء المعروفة على وجه الإطلاق ليست متماهية. ولهذا السبب

الأوضح والأكثر إعداداً يتلو اللسان الرائج الذي ينقل المعارف العامة. وبدلاً من تصورّ مألوف لدى العرب مفاده أن اللهجة ضرب من انحطاط اللسان البدئي الأكثر فصاحة وكمالاً، وأن هذا اللسان البدئي، وفق هذا التصورّ، كان منزّلاً في كماله، تقودنا إشكالية الفارابي إلى أن نقابله بتصورّ توجد فيه معاً أشكال من الألسنة شتّى، ومستويات مختلفة من الكمال أو سمة التقنية، وجوداً من الناحية الزمنية، دون أن يكون علينا أن نسوّغ بضرب من التعاقب الزمني تلك الحالة الراهنة من التباينات. وسنعود في الحال إلى هذه المسألة عندما نقارب مشكل أصل اللغة.

القابلية للمعارف

بعد أن طرح الفارابي بعبارات المعرفة، معرفة عامة ومعرفة متخصّصة، وبعد أن أكّد الأولية الزمنية للمعارف العامة، المشتركة بين كل الناس، فإنه سيطرح المشكل بعبارات القابليات ويجيب عن مسألة الكيفية، كيفية إعداد هذه المعارف العامة البدئية.

وتنصبّ ملاحظته الأولى على تمركز أناس في حيّز معيّن وعلى وضعهم، أناس يعدّون هذه المعارف العامة: **في مسكن وبلد محدّد**[12]. وليس ثمة في ذلك إلا الطبيعي جداً من حيث أن المعرفة العامة ستُحيل إلى مجموعة من الإحساسات الخاصة التي يتفرّد بها الإنسان الذي يتلقّاها؛ وهذه الإحساسات ليست مجرّدة أبداً، بل محدّدة، ترتبط بزمان ومكان معيّنين.

ثم إن الفارابي يشرح الطريقة التي يمكن بها أن تُولد هذه المعارف في

إنما ينبغي لنا أن نباشر الأمر على النحو التالي: الانطلاق من الأشياء الأقلّ وضوحاً في ذاتها، والأكثر وضوحاً بالنسبة لنا، لنمضي إلى الأشياء الأكثر وضوحاً في ذاتها والمعروفة على نحو أفضل. والحال أن ماهو ظاهر وواضح أول الأمر بالنسبة لنا إنما هي المجموعات الأكثر اختلاطاً؛ وفيما بعد فقط إنما تُستنبط، من هذا اللاتمايز، العناصر والمبادئ وتُعرف بوسيلة التحليل. ولهذاا السبب، ينبغي أن نمضي من الأشياء العامة إلى الخاصّة؛ ذلك أن الكل معروف أكثر وفق الإحساس، والعام ضرب من الكل: إنه ينطوي على كثرة مكوّنة كأجزائه». **الطبيعة**، I، 1، a 184، 16 ــ 26؛ ترجمة كاتورون، المعارف الرائعة، ص. 28.

(12) **حروف**، مقطع 114، ص.، 134، 20.

الإنسان: إن للناس الذين يسكنون مكاناً وبلداً قابليات واستعدادات فطرية «**يُفطرون على**[...]»[13]. وهذه الاستعدادات هي

> «صور وخِلَق في أبدانهم محدودة، وتكون أبدانهم على كيفية وأمزجة محدودة، وتكون أنفسهم مُعدَّة ومسدّدة نحو معارف وتصوّرات وتخيّلات بمقادير محدودة في الكمية والكيفية ـ فتكون هذه أسهل عليهم من غيرها ـ وأن تنفعل انفعالات على أنحاء ومقادير محدودة الكيفيّة والكميّة ـ وتكون هذه أسهل عليها ـ وتكون أعضاؤهم معدّة لأن تكون حركتها إلى جهات مّا وعلى أنحاء أسهل عليها من حركتها إلى جهات أُخر وعلى نحو أُخر»[14].

ولا يشرح الفارابي طبيعة هذه الاستعدادات الفطرية التي تعدّ الإنسان مسبقاً إلى بعض المعارف، وفقاً لطبيعتها، ولكنه يستخدمها ليشرح ظهور مجموعة من المعارف العامة لدى أعضاء جماعة يشتركون فيها. وهذا الفطري المشترك بين جماعة والخاص بمكان، إذا أُضيف إلى مبدأ السهولة أو أدنى جهد، هو سبب الاشتراك في المعارف. وهذا المبدأ، مبدأ الميل إلى الأسهل، غير مشروح أيضاً أو مسوَّغ: والفارابي لا ينطلق، كأرسطو، في البرهان على المبادىء، إنها غير معروفة إلا بالاستقراء.

وما علينا أن نلاحظه أيضاً هنا إنما هو تدخّل الجسم والفيزيولوجيا، وذلك هو ما سيستمرّ الفارابي من جهة أخرى في عرضه في الأسطر التي ستلي: اللجوء إلى

---

(13) **حروف**، مقطع 114، ص.، 134، 21؛ وانظر مقطع 115، ص. 135، . يستخدم الفارابي عبارة «يُفطرون على»، كما يستخدم «بالفطرة»: مقطع 115، ص. 135، 7، 9، 10، 12.

(14) **حروف**، مقطع 114، ص. 134، 21 ـ 135، 5، انظر **فصول منتزعة**، مقطع 10 ـ 13 ، ص. 31 ـ 34.

(15) عن هذه النقطة، انظر الصعود إلى المبادىء الأولى في رأي أرسطو في **التحليلات الثانية**، II، ص 19؛ وسنعود إلى ذلك فيما بعد، ص. 213 ـ 214، هامش 45.

الأعضاء وحركاتها. وليست الاستعدادات المسبقة هي الاستعدادات المسبقة للنفس فحسب، وإنما هي الاستعدادات المسبقة الجسمية أيضاً:

والإنسان إذا خلا من أول ما يُفطر(*) ينهض ويتحرك نحو الشيء الذي تكون حركته أسهل عليه بالفطرة وعلى النوع الذي تكون به حركته أسهل عليه، فتنهض نفسه إلى أن يعلم أو يفكّر أو يتصوّر أو يتخيّل أو يتعقّل كل ما كان استعداده له بالفطرة أشدّ وأكثر ـ فإن هذا هو الأسهل عليه ـ ويحرّك جسمه وأعضاءه إلى حيث تَحَرّكه وعلى النوع الذي استعداده بالفطرة له أشدّ وأكثر وأكمل ـ فإن هذا أيضاً هو الأسهل عليه. وأول مايفعل شيئاً من ذلك يفعل بقوة فيه بالفطرة وبملكة طبيعية، لا باعتياد له سابق قبل ذلك ولا بصناعة. وإذا كرّر فعل شيء من نوع واحد مراراً كثيرة حدثت له ملكة اعتيادية، إما خِلْقيّة أو صناعية»(16).

تلك هي معطيات المشكل وبدايات المعرفة لدى الإنسان. ولا يزال كل هذا لاينفذ إلى اللغة من حيث أن هذه المعارف وهذه التصوّرات تظلّ في الإنسان. ولابدّ، حتى تبدو اللغة، من ظهُور حاجة جديدة في الإنسان، الحاجة إلى التواصل.

التواصل

الواقع أن الفارابي إنما يحلّل بعبارات التواصل ذلك الانتقال من المعرفة، المعارف العامة الموجودة في الإنسان، إلى اللغة: «وإذا احتاج (الإنسان) أن يعرّف غيره مافي ضميره أو مقصوده بضميره استعمل الإشارة أولاً في الدلالة على ماكان

(*) إذا وُلد الإنسان صفحة بيضاء «م».

(16) حروف، مقطع 115، ص. 135، 6 ـ 14.

يريد ممّن يلتمس تفهيمه إذا كان من يتلمس تفهيمه بحيث يبصر إشارته، ثم استعمل بعد ذلك التصويت»[17].

ومن المفيد، قبل أن نتابع تحليل الفارابي، أن نلفت الانتباه إلى بُعد اللغة الاجتماعي. ومن المؤكد الآن أن هذا الجانب لم يكن غائباً بالنسبة للمعرفة، ذلك أن المعارف، ولو أن المقصود بها فردية، كانت مأخوذة بالحسبان في جانبها العام والمشترك بين الجميع، بين الجماعة التي يكوّنها الجمهور أو الأفراد جميعهم. وإلى البعد الاجتماعي العددي والكمّي على نحو صرف، الذي يمثّله تشابه وتكرار معارف كل فرد من الأفراد الذين يكوّنون الجمهور، يُضاف، مع الحاجة إلى أن يشارك الفرد أفراد الجماعة الآخرين معارفه، تغيّرٌ كيفيّ. ومع المشاركة في المعارف وتبادلها إنما ستتشكّل اللغة في الواقع وتتكوّن وتنمو.

الإشارة

الإشارة والتصويت. الأسلوب الأكثر مباشرة، باديء ذي بدء، لكنه هو الأكثر محدودية أيضاً ولن يمكنه أن يعرف التطوّر، هو **الإشارة**: إن الإنسان «استعمل الإشارة أولاً في الدلالة على ماكان يريد ممّن يلتمس تفهيمه إذا كان من يلتمس تفهيمه بحيث يبصر إشارته»[18].

ويقتصر الفارابي على هذه الملاحظة دون أن يضيف شيئاً، ذلك أن الإشارة، التي ترتدّ على هذا النحو إلى بيان، ليست بعدُ لغة ولا يمكنها أن تصبح لغة، بوصفها مسجونة بين الحركة والرؤية. ولكن علينا أن لا ننتقص من قيمة الإشارة لهذا السبب، ذلك أنها هي الشكل الأول الذي يتّخذه التواصل: **عرّف** الفرد الفرد الآخر مافي ذهنه، يقول لنا الفارابي. ولفظة **عرّف** هذه غير موجودة إلا مرتين في القرآن. مرةً على لسان محمد، الذي يتدخّل عقب عدم التحفّظ لدى زوجة من زوجاته (66، 3)؛ ومرة أخرى، إن الله هو الذي عرّف الجنة (6, 47)(*).

(17) حروف، مقطع 116، ص. 135، 15 ــ 17.

(18) حروف، مقطع 116، ص. 135، 16 ــ 17.

(*) «ويدخلهم الجنّة عرّفها لهم». الآية.

والمقصود، في كلتا الحالتين، تواصلٌ يتجاوز التبادل بين الفردي ليتّخذ شكلاً عظيماً ويُدخل عالم التعالي. إن في الكمون لدى الفارابي، على العكس، إنما يتدخّل التواصل: كمون فكرين إنسانيين يقعان في وضع خاص كل الخصوصية، وكمون هذا التواصل الذي يمرّ مروراً إجبارياً بالإحساس، بالرؤية.

وينبغي لنا أن نتذكّر مكان الرؤية المفضّل في سيرورة المعرفة: «النظر هو الذي، من كل حواسنا، يجعلنا نكتسب كمية من المعارف أكبر ويكشف لنا طائفة من الفروق»، كان أرسطو يصرّح في بداية كتابه **ما بعد الطبيعة**[19]: فليس ثمة إذن انتقاص من قيمة الإشارة بل علامة لحدودها، ذلك أنها محدودة بالنظر وإن كانت تستند إليه. وهذا هو السبب الذي من أجله سيُدخل التواصل حاسة أخرى، السمع، حاسة ستفتح له إمكانات أكثر اتساعاً بكثير: «... ثم استعمل الإنسان بعد ذلك [الإشارات المرئية] التصويتات»[20].

ويوجد هنا بداية ضرب من الديالكتيك بين النظر والسمع. والكمية الكبيرة من المعارف التي يقدّمها النظر موسومة بواقع مفاده أن هذه المعارف ترتبط ارتباطاً مباشراً بالإحساس، ولا يمكنها أن تنفصل عنه. إنها معارف مباشرة لايجري عليها أي عمل من أعمال الإعداد والتحوّل والتفكّر، ذلك أن المعرفة المأخوذة من الإحساس لايمكنها، في الوقت ذاته، أن تتخذ بعداً بالنسبة إلى نفسها وتُعتبر موضوع معرفة. وهذه السمة المباشرة للمعرفة الناجمة عن الإحساس البصري تشرح اللجوء إلى السمع الذي سيتيح هذا الاتّخاذ، «اتخاذ البعد»، على نحو محدود جداً في البداية، ثم على نحو أكثر بروزاً بكثير فيما بعد، كما سنرى ذلك وسنوضّحه بالتالي.

التصويت

«وأول التصويتات النداء ـ فإنه بهذا ينتبه من يلتمس تفهيمه أنه هو المقصود بالتفهيم لا سواه ـ وذلك حين يقتصر في الدلالة على مافي ضميره بالإشارة إلى

(19) أرسطو، **مابعد الطبيعة**، Λ، 1، 980a، 26، ترجمة تريكو I، ص. 2.

(20) **حروف**، مقطع 116، ص. 135، 17.

المحسوسات»[21]. وعلينا أن نبيّن تماماً حدود هذا التصويت الأول وأهميته الضعيفة: إنه ليس سوى نداء موجّه إلى من يريد الفرد أن يتواصل معه. ولا ينصبّ هذا النداء على الموضوع المنشود، بل على من يتوجّه إليه فقط؛ وما يكوّن موضوع المعرفة التي يريد الفرد أن يشارك فيه الآخر يستمرّ في أن يكون مدلولاً عليه بإشارة وأن يُحال إلى النظر. فليس ثمة، من الناحية الجوهرية، تعديل في أداة تبادل المعرفة. وليس ذلك سوى المرحلة الأولى من اللجوء إلى التصويت، مرحلة نظلّ بها في الطور الأولي فيما يخصّ الأساسي من التواصل.

ولكن التطوّر سيحدث انطلاقاً من هنا والتصويت سيوضع في خدمة التواصل؛ وسيفيد التصويت في الدلالة مباشرة على الشيء بدلاً من الاقتصار على أن يكون نداءً؛ فلكل شيء نريد أن ندلّ عليه تصويتٌ سيناسبه:

«ثم من بعد ذلك يستعمل (الإنسان) تصويتات مختلفة يدلّ بواحد واحد منها على واحد واحد مما يدلّ عليه بالإشارة إليه وإلى محسوساته، فيجعل لكل مشار إليه محدود تصويتاً مّا محدوداً لا يستعمل ذلك التصويت في غيره، وكل واحد من كل واحدوكذلك»[22].

إن لدينا هنا وصفٌ لولادة العلامة الألسنية بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ تقرن مدلولاً بدالّ. والخطوة التي تفصل المعرفة عن المحسوس، المدرك مباشرة، لتدركه من خلال علامة، خطوة متجاوَزة. إنها علامة لا تزال بدائية، ضعيفة الإعداد، ولا ريب، ولكنها علامة مع ذلك. والفارابي يعي الأمر تمام الوعي مع ذلك، لأنه يستخدم لفظة خاصة للدلالة على هذه العلامة الألسنية، المختلفة عن إشارة مجرّد التعيين: إنه يستخدم **علامة لا إشارة**[23].

---

(21) **حروف**، مقطع 116، ص. 136، 2 ــ 4.

(22) **حروف**، مقطع 116، ص. 136، 2 ــ 4.

(23) **حروف**، مقطع 119، ص. 137، 3.

وسيتابع الفارابي هذا التحليل مبيّناً كيف أن العلامة تصبح بالتدريج أكثر تعقيداً وكيف أن ذلك يفضي، في نهاية المطاف، إلى تكوّن اللسان. ولكن هذه هي لحظة العودة، قبل أن نتابع هذا العرض، إلى ملاحظة تركناها تمرّ في نصّه، ملاحظة تنصبّ على فيزيولوجية اللغة، كانت تهدف إلى أن تشرح تكوّن التصويتات:

«وظاهرٌ أن تلك التصويتات إنما تكون من القرْع بهواء النَفَس بجزء أو أجزاء من حلقه أو بشيء من أجزاء مافيه وباطن أنفه أو شفتيه، فإن هذه هي الأعضاء المقروعة بهواء النَفَس. والقارع أولاً هي القوة التي تسرّب هواءالنفس من الرئة وتجويف الحلق أولاً فأولاً إلى طرف الحلق الذي يلي الفم والأنف وإلى مابين الشفتين، ثم اللسان يتلقّى ذلك الهواء فيضغطه إلى جزء جزء من أجزاء باطن الفم وإلي جزء جزء من أجزاء أصول الأسنان وإلى الأسنان، فيقرع به ذلك الجزء فيحدث من كل جزء يضغطه اللسان عليه ويقرعه به تصويتٌ محدود، وينقله اللسان بالهواء من جزء إلى جزء من أجزاء أصل الفم فتحدث تصويتات متوالية كثيرة محدودة» (24).

إنها هنا عناصر بسيطة من علم الأصوات، ذلك أن الفارابي لا يزدري، كمعلمه أرسطو، هذا النوع من الملاحظات ذات العلاقة بالبيولوجيا. ولكن الفارابي يستند في الوقت نفسه إلى هذا التحليل الفيزيولوجي للغة، دون أن يدفعه إلى مدىً أعمق، ليستمدّ منه عدداً معيّناً من النتائج النظرية، مستعيناً بمبدأ السهولة الذي لجأ إلى خدماته سابقاً بدرجة لا يُستهان بها(25)، وكذلك بمبدأ وحدة السكان

(24) حروف، مقطع 119، ص. 137، 3.

(25) حروف، مقطع 117، ص. 136، 5 ــ 13.

في مكان واحد. وسيخلص منهما إلى تسويغ تنوّع اللغات. واستدلاله يستحق أن يُذكر:

«وظاهر أن اللسان إنما يتحرّك أولاً إلى الجزء الذي تكون حركته إليه أسهل. فالذين هم في مسكن واحد وعلى خلَق في أعضائهم متقاربة، تكون ألسنتهم مفطورة على أن تكوَن أنواع حركاتها إلى أجزاء من داخل الفم أنواعاً واحدة بأعيانها، ويكون أهل مسكن وبلد آخر، إذا كانت أعضاؤهم على خلَق وأمزجة مخالفة لخلَق أعضاء أولئك، مفطورين علَى أن تكون حركة ألسنتهم إلى أجزاء أجزاء من داخل الفم أسهل عليهم من حركتها إلى الأجزاء التي كانت ألسنة أهل المسكن الآخر تتحرك إليها، فتخالف حينئذ التصويتات التي يجعلونها علامات يدلّ بها بعضهم بعضاً على ما في ضميره ممّا كان يشير إليه وإلى محسوسه أولاً. ويكون ذلك هو السبب الأول في اختلاف ألسنة الأمم[26]. فإن تلك التصويتات الأول هي الحروف المعجمة[27]».

---

(26) عن تنوّع اللغة، يمكننا الرجوع إلى الرسالة الواحدة والثلاثين لإخوان الصفا، التي تعرض وجهة نظر تسوّغ هذا التنوّع بتنوّع الطبائع والأمزجة، طبائع وأمزجة حبت الطبيعة كلاً منها بخصائص صوتية ونطقية خاصّة. وإذا كان إخوان الصفا يقدّمون تنّوع الألسنة دليلاً على اختلاف الطبائع، فالواقع أن تنوّع الألسنة هو نتيجة هذا التنوّع الأول. «اعلم أن أمزجة الأبدان كثيرة الفنون، وطبائع الحيونات كثيرة الأنواع ولكل مزاج وطبيعة نغمة مشاكلة ولحن ملائم لها لايحصي عددها إلا الله تعالى. والدليل على ذلك أنك إذا تأمّلتَ وجدتَ لكل أمة من الناس ألحاناً ونغمات وأصواتاً يستلذونها ويفرحون بها لايستلذّ غيرهم ولا يُسَرّ بها سواهم، وذلك لاختلاف لغاتهم وتبّاين أمزجتهم وطباعهم وما جرت به العادات والأخلاق». (الرسالة الواحدة والثلاثون، III، ص. 139، 3 ـ 8).

وسنجد في الفصل السادس من هذا الكتاب، لدى السيوطي (مات عام 911/ 1505) في كتابه **المزهر**، تسويغين لتنوّع الألسن: الأول (I، ص. 47، 8 ـ 9) على النمط السلبي، عندما يسوّغ رفض **مناسبة الألفاظ لمعانيها**، مناسبة طبيعية، قائلاً لوكان الأمر على هذا النحو، لكان بوسع كل إنسان أن يكتشف كل الألسنة ولما كان بمقدورنا أن نمنح المتضادين لفظاً واحداً. ويضاف إلى هذا التسويغ، بالسلب، لتنوّع الألسنة، حجاج آخر (I، ص. 55، 12 ـ 56، 3): اللسان لم يكن قد تأسّس في زمن واحد، ولكن في أزمنة متتابعة، ومعايير تأسيس اللسان كانت تتغيّر كلما كان الزمن يتقدّم وتبرز الحاجة إلى الألفاظ.

(27) **حروف**، مقطع 118، ص. 136، 14 ـ 137، 2. وسيكون تكوّن الأبجدية موضع الدراسة فيما بعد.

تكوّن اللسان

إذا كانت الظاهرات الفيزيولوجية موضع بحث في هذا المقطع، فإن وجهة نظر التحليل ليست فيزيولوجية مع ذلك. والفارابي يستخدم هنا الفيزيولوجيا ليوضّح أفكاره الخاصة بتكوين اللسان، والألسنة المختلفة للسبب عينه. والمبدأ الذي يقيم عليه الفارابي تحليله، كما أعلنّا ذلك، هو مبدأ السهولة أو اليسر: «**اللسان يتحرّك إلى الأسهل**». وذلك هو مايبرز من بداية هذا المقطع 118 [28].

وهذا المبدأ، مبدأ السهولة، يلحق بالطريقة التي يشرح بها الألسني الحديث بعض ملاحظات النحويين العرب، ملاحظات ابن يائس وهو يشرح ابن الجنّي للخليل بن أحمد، فيما يخصّ الثقل في الفونولوجيا: «هذا الثقل ظاهرة مدركة، طبيعية، سببها الصعوبة الماثلة في أن ينطق المرء مقاطع متماثلة من الحروف نطقاً متتابعاً. [...] ونبلغ مستوى من الشرح يستخدم مفهومات ليست بعيدة عن نظرية فونولوجية للعلامة. وترتكز نظرية من هذا النوع على معاينة مفادها وجود اتّجاهات كلية في فونولوجيا الألسنة الطبيعية كلها هدفها أن تحقّق بعض التوافيق (من العبارات ومقاطع الحروف أو مقاطع الحروف) تحقيقاً على نحو أسهل (أو «بأقل تكلفة») من الأخرى، وأن هذه التوافيق المسماة «أقلّ تنبيراً» تناسب في الواقع عملاً نطقياً أكثر بساطة» [29].

والفارابي يضع نفسه، بالطريقة التي يلجأ فيها إلى هذا المبدأ، في الحقل الوصفي للألسن الطبيعية، دون أن يحيل إلى وضع خاص باللسان العربي. وستُتاح لنا أيضاً، عدة مرات، فرصة العودة إلى هذه الملاحظة، ذات الأهمية الكبيرة في توضيح التصوّر الألسني للفارابي توضيحاً جيداً. ونحن نقتصر هنا على أن نلاحظ أن الفارابي يعتبر، بدلاً من الانطلاق في أوصاف دقيقة لأصوات اللسان

---

(28) حروف، مقطع 118، ص. 136، 14 ــ 15: «من الواضح أن اللسان لايتحرّك أول الأمر إلا نحو الجزء الذي تكون حركته نحوه أكثر سهولة.

(29) جـ.بوها، «بعض جوانب الحجاج والشرح لدى النحويين العرب»، ص. 214، مقال ظهر في مجلّة أرابيكا، XXVIII 1، (1981) ص. 204 ــ 221.

العربي كما يفعل النحويون السابقون منذ الخليل، أن مثل هذه الأوصاف ونتائجها مكتسبة في مجال الفونولوجيا ويستخلص منها نتائج أكثر عمومية بكثير: ثمة قابليات لنطق الأصوات. وهذه الاستعدادات منوطة بشروط تشريحية وتتغيّر من مجموع من السكان إلى آخر؛ وهي تحدّد الخصائص المميّزة لكل لسان وتكوّن المعيار الفرقي بين الألسن، وتتيح استخلاص الوحدات الصوتية التي تميّز كل لسان، وذلك شرط ضروري لتكوّنها في إشارات[30]. فلنكن حذرين جداً بالتأكيد: ليس المقصود أن نقع في المفارقة التاريخية ونرى لدى الفارابي مفهوم الفونيم (وحدة صوتية صغرى «م») كما يبرز تدريجياً في الألسنة مع مساهمات سوسّور ولا سيّما تروبتسكوي وجاكوبسون والأعمال التي ستنجم عن هذه المساهمات. ولكن من الممكن أن نشير هنا إلى أن مقاربة الفارابي وتحليله ينسجمان مع بعض السمات الأساسية من التحليل الألسني الحديث في إلحاحه على الفوارق بين علم الأصوات والفونولوجيا: «ما تقتضي الفونولوجيا الحالية دراسته ليست الأصوات بل الفونيمات، أي العناصر التي تكوّن الدالّ الألسني[...] ويبحث علم الأصوات في ما نلفظه في الواقع ونحن نتكلّم لساناً وتبحث الفونولوجيا في ما نتخيّل أننا نلفظه»[31]. ويتخلّى الفارابي عن حقل مادّية الأصوات، المادية التي تكوّن موضوع عالم الأصوات، ليضع نفسه في حقل دلالة هذه الأصوات، الحقل الخاص بالفونولوجيا الذي يدرس الفونيمات. وكما يلاحظ ذلك نيكولاي تروبتسكوي، في تتمّة مقاله الذي ذكرناه للتوّ في الهامش رقم 31، أننا لايمكننا أن ننظر في الفونيمات إلا في مجموع علاقاتها المتبادلة، بوصفها منظومة خاصة بلسان، بالنظر إلى أن للفونيم قيمة مميّزة في علاقته وتعارضه مع الفونيمات الأخرى. ذلك ما يكوّن هنا فائدة الملاحظة النهائية التي أبداها الفارابي في هذا المقطع، إذ يشرح تنوّع ألسنة الأمم بأسباب نصفها بأنها فونولوجية. وهذا التفسير بعبارات المنظومة تؤكّده،

(30) علينا ألا ننسى أن الفارابي وضع نفسه في إطار دراسة للسان قادها انطلاقاً من تحليل العلامة منظور إليها بوصفها **علامة لا إشارة**؛ وسيلفت النظر إلى ذلك في هذا المقطع 118، ص. 136، 21.

(31) تروبتسكوي، «الفونولوجيا الراهنة»، في **صحيفة علم النفس السوي والمرضي**، رقم 30 (1933)، ص. 227 ـ 246؛ انظر ص. 271 ومايليها.

إذا كان ثمة حاجة للتأكيد، تلك الخلاصة التي تلي مباشرة: «هذه الأصوات هي الحروف المعجمة»[32].

والواقع أن من الممكن اعتبار الحروف المعجمة منظومة خاصة بلسان وأن نرى، حال غياب إدراكٍ واضح لمفهوم الفونيم والفارق بينه وبين الحرف المعجم، في هذا التقديم للحروف المعجمة الذي حققه الفارابي، اعتبار مختلف التصويتات كلاً يكوّن ما نسميه منذ بحوث سوسّور منظومة. وهذه الحروف، هذه العلامات الأولى كما يسمّيها الفارابي، هي التي تُستخدم في الواقع عناصر أساسية لتوافيقية ستؤسَّس عندما نتعثّر على وجه السرعة بالحدّ الذي يكوّنه عددها القليل، وسنباشر تركيب حرفين أو عدة حروف لنؤلّف دالّات جديدة[33]. وهذه التوافيقية ستصير حين نحترم مبدأ السهولة المطروح آنفاً، وستتّخذ هنا شكل الموالاة الموجودة بين بعض الحروف، وغير الموجودة بين حروف أخرى في الوقت نفسه. وينجم عن ذلك عدد كبير من التصويتات المختلفة التي تدلّ على محسوسات أو معقولات[34].

تكوين الحروف المعجمة

سيكون من المفيد، قبل أن نتابع عرض هذا التصوّر، تصور الفارابي، أن نقارنه بما يقول الألسنيون العرب عن هذه المسألة، مسألة تكوّن الحروف. ويستخدم الفارابي هنا تعبير «**حروف معجمة**». ويدلّ هذا التعبير بصورة عامة على الحروف العربية المنقوطة بالتقابل مع **الحروف المهملة**. ويستعمل هذا التعبير مرتبطاً مع الإرسال الصوتي. وقد يحدث، إذ يفعل ذلك، أنه لا يقتفي أثر الموروث الألسني

---

(32) **حروف**، مقطع 118، ص. 137، 1 ـ 2.

(33) **حروف**، مقطع 119، ص. 137، 3 ـ 6: «ولأن هذه الحروف إذا جعلوها علامات أولاً كانت محددة العدد، لم تفِ بالدلالة على جميع ما يتّفق أن يكون في ضمائرهم. فيُضطرّون إلى تركيب بعضها إلى بعض بموالاة حرف حرف، فتحصل في ألفاظ من حرفين أو حروف، فيستعملونها علامات أيضاً لأشياء أخرى».

(34) **حروف**، مقطع 119، ص. 137، 6 ـ 14؛ سأعود فيما بعد، في الفصل السابع، ص. 272، إلى هذه العلاقات بين المحسوس والمعقول في اللغة.

العربي الذي يميّزه في حال الحاجة، بين **حروف الهجاء** للدلالة على الأصوات و**حروف المعجم** للدلالة على التعبير الخطّي. ومن المؤكد، كما يلاحظ فليش، أن تعبير [**حروف المعجم** أو **حروف معجمه**] أصبح مرادفاً لـ **حروف الهجاء** للدلالة على «حروف الألفباء»، ولكنه يحيل إلى حروف الخطّ على سبيل الحصر[36].

والسبب أن السياق الذي يتحدّد فيه موقع الفارابي مختلف كل الاختلاف عن سياق الألسنيين العرب، نحويين ومؤلّفي معاجم. ويميّز الخليل بن أحمد، في مقدمته لـ **كتاب العين**، الحروف المعجمة تبعاً لمخارجها[37]، ولكنه لا يجيب عن مسألة أصلها إجابة مباشرة[38]. ومشكله يكمن في أن يصل إلى إيجاد ترتيب للحروف أكثر استساغة من النظامين المستعملين في عصره لترتيب الحروف المعجمة: **ألف**، **باء**، **جيم**، **دال**، أو بديله **ألف**، **باء**، **تاء**، **ثاء**، **جيم**، **حاء**، **خاء**، **دال**، **ذال**، إلخ. وهذان الترتيبان، الشائعان في عصره واللذان يوافقان الترتيب الألفبائي للألسن السامية، لا يرضيانه، ذلك أن ثمة حاجة، إذا تجاوزنا ولا ريب ضعف **الألف** اللينة التي يذكرها صراحة، لترتيب يشرح الجانب الصوتي الذي يتّصف بأنه النطق الفعلي للأصوات. وهذا الترتيب هو الذي يضعه ويقترح، بادئاً بالحرف الذي يكون نطقه أعمق في الحلْق وعائداً بالتدريج إلى الأبعد عن نقطة الانطلاق هذه. ولا يهتمّ الخليل بمسألة الأصل أو التكوين، ولكنه يستجيب بصفته عالماً بالأصوات لحاجة مؤلّف المعاجم ومقتضاه. ويضمّ إلى هذا الاهتمام، اهتمام العالم بالأصوات، اهتمام إحصاء الألفاظ، وهو اهتمام عبّر عنه في بداية المدخل الذي يقدّم مؤلفاً يريد فيه أن يتيح للمرء أن يبلغ مجموع «الأشعار والأمثال

---

(36) **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، III، ص. a 618: يحيل فليش فيما يخصّ هذه المسألة إلى برافمان، **مواد وأبحاث في النظرية الصوتية للعربية**.

(37) ترويو، **معجم — ثبْت**، يترجم **مخرج**، **مخارج**، بالمقابل الفرنسي Lieu d,émission (Phonétiquee).

(38) الخليل، **كتاب العين**، مقدمة، ص. 48، 1.

والمخاطبات فلا يشذّ عنه شيء من ذلك»[39]. وسيكون عليه إذن أن يلجأ إلى التوافيقية حتى يثق بأنه لايغفل أي لفظ[40].

ويتكلّم سيبويه أيضاً، في العصر نفسه، على حروف الألفباء، أو، بالحري، على أصوات اللسان العربي في مناسبتين: في فصله عن تسمية الحروف والكَلِم[41] وفي أول فصل من الفصول المخصّصة لـ **الإدغام**[42] حيث يحصي عدد الحروف ليصل، حسب الحالات، إلى مجموع قدره 29 و35 أو 42 حرفاً: وهاتان الأبجديتان الأخيرتان، من 35 أو 42 حرفاً، تحيل إلى الأبجدية المؤلفة من 29 حرفاً وهما بدائل منها. ويتابع سيبويه عرضه بصفته عالماً بالأصوات، شأنه شأن الخليل في مقدّمته. وهدف الدراسة، هنا أيضاً، عملية وليس هدفها البحث في نظرية للأصل.

والمؤلف المعجمي الكبير ابن دريد (838 ـــ 933/ 223 ـــ 321)، معاصر الفارابي، الذي تكلّمنا عليه آنفاً في فصل سابق[43]، يقدّم هو أيضاً الحروف المعجمية في بداية معجمه، **جمهرة اللغة**، ويصرّح:

> فأول مايحتاج إليه الناظر في هذا الكتاب ليحيط علمه بمبلغ عدد أبنيتهم المستعملة والمهملة[44] أن يعرف الحروف المعجمة[45] التي هي قطب الكلام بمخارجها ومدارجها وتباعدها وتقاربها وما يأتلف منها وما لا يأتلف وعلة امتناع ما

(39) الخليل، **كتاب العين**، مقدّمة، ص. 47، 5 ـــ 6.

(40) الخليل، **كتاب العين**، مقدمة، ص. 59، 1 ـــ 16، انظر، عن الخليل، ص. 176 ـــ 179 من هذا الكتاب.

(41) سيبويه، **كتاب**، III، ص. 259 ومايليها، أو دورمبورغ II، ص. 39 ومايليها.

(42) سيبويه، **كتاب**، IV، ص. 431 ،وما يليها، أو دورمبورغ II، ص. 452.

(43) انظر ماسبق، ص. 179 ـــ 180.

(44) نتعرّف هنا على الشاغل الذي عبّر عنه الخليل فيما سبق، شاغل جعل هذا العمل من إحصاء الألفاظ شاملاً.

(45) الترجمة الحرفية لـ Lettres diacritées هي **الحروف المعجمة**.

امـتنع من الائتـلاف وإمكان مـا أمكن؛ وأنا مـفـسّر لك، إن شاء الله تعالى، ألفاظ الحروف المعجمة بمخارجها ومدارجها وتقاربها وتباعدها وما يأتلف ومالا يأتلف بعللها فتفهم إن شاء الله»[48].

والحروف مأخوذة بالحسبان، كما هو الأمر لدى الخليل وسيبويه، من وجهة نظر العالم بالأصوات والتوافيقية مستخدمة كما لدى الخليل، وإن كان استخدامها وفق نهج مختلف، حتى لا تُترك بعض الألفاظ تفلت.

ونحن نجد مجدّداً، فيما بعدُ بقليل، مع الزجّاجي، في كتابه **الجمل**، نهج سيبويه، وليس في ذلك مايثير الدهشة. وهو يعالج، كسلفه، الحروف المعجمة في مكانين: أولاً، في الفصول الأربعة المخصّصة صراحة للحروف[49]. ثانياً، إنه يقارب المسألة مجدّداً في أول فصل من الفصول المخصّصة لـ **الإدغام**. ولكن الزجّاجي يضيف ملاحظة ذات أهمية في الفصل الثاني المخصّص للحروف المعجمة ويميّز وظيفتين للحروف: إحداهما للسمع، والأخرى لرؤية العين. وهذا التمييز يتوضّح وهو يميّز وظيفة السمع (**درب السمع**)، سمع الحروف ـ وظيفة ليست مأخوذة بالحسبان إلا لاستخدام الوزن للشعر وليس لشرح أصلٍ للحروف شفهيّ ـ من الوظيفة البصرية للحروف (**درب لرأي العين**)[50]، وهو تمييز يقتصر على تمييز المكتوب من المسموع. ويوضّح الزجّاجي ذلك بالحالة الفريدة، حالة المماثلة الكلية لـ لام ألـ التعريف، المكتوبة، ولكنها التي تتيح سماع الحرف الشمسي الذي يليها. ولايهتم الزجّاجي، هنا أيضاً، بمسألة الأصل، بل يُعنى بالجانب الصوتي

---

(46) **مخرج**، انظر هامش رقم 37.

(47) **مخرج**، انظر هامش رقم 37.

(48) ابن دريد، **جمهرة**، ص. 4، 12 ـــ 15.

(49) زجّاجي، **جمل**، **باب الهجاء**، انظر ص. 269 ـــ 271، ص. 271 ـــ 275، ص. 276 ـــ 1 9، ص. 276، 10 ـــ 4.

(50) **جمل**، ص. 271، 13 ـــ 14.

للمشكل. ويحصي من جهة أخرى فيما بعد، كما سيبويه، الحروف المعجمة في بداية تقديم **الإدغام**، حروفاً هي حروف سيبويه نفسها، قبل أن يدرسها من وجهة النظر الصوتية[51].

ولكل تقديم من هذه التقديمات للحروف المعجمة هدف عملي بصورة أساسية، سواء أكان هدف النحوي الذي يبحث عن شرح ظاهرة **الإدغام** وتقنيتها، أم هدف المعجمي الذي يبحث عن شرحٍ لمجموع المفردات العربية في كل غناه. ونجد، على العكس، في **كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية** لأبي حاتم الرازي (مات 322/ 934) وجهة نظر مختلفة جداً، مع أن هذا المعجمي كان معاصر ابن دريد والزجّاجي. إننا شرحنا فيما سبق تصوّره للغة[52]. ونلفت الانتباه فقط، هنا، إلى نوعية وجهة نظره فيما يخص الحروف المعجمة. فهو ينطلق، كسيبويه، من مصادرة مفادها تفوّق الحروف العربية التي تتضمّن في رأيه 28 حرفاً وأسبقيتها. ولكن ما سيعنيه في هذا الفصل عن اللسان والحروف العربية ليس الاعتبارات الصوتية بل بالحري وجهة نظر الوضع الأنطولوجي وأصل هذه الحروف. وإذ يستند إلى حديث يعيده إلى جعفر الصادق (توفي 148/ 765)، فإنه يعتبر أن الحروف خلقها الله وهي أصل كل شيء ودليل كل ماهو مدرك ومفتاح كل معقّد. فالأشياء كلها معروفة بفضلها. وما يعني هنا أبا حاتم الرازي إذن هو دور الحروف في الخلق الإلهي. إنه بذلك بعيد جداً عن اهتمامات أسلافه أو معاصريه النحويين والمعجميين[53].

والفارابي لا يسلك طريق الموروث الألسني العربي، وقد قلنا ذلك، من حيث أنه ينتقل من الأصوات إلى الحروف المعجمة انتقالاً مباشراً[54]. والسبب أنه

---

(51) **جمل**، ص. 475 ــ 376.

(52) انظر فيما سبق، ص. 148 ومايليها.

(53) **زينة**، ص. 66.

(54) ينبغي مع ذلك أن تدلّ معاً لفظة حرف، منذ بداية الموروث النحوي المكتوب، على الأصوات والحروف أو الغرافيمات (الصورة الذهنية لكتابة الحرف «م»).

لا يهتمّ هنا بتقديم شروح من النسق الصوتي ليشرح الحروف، بل يبحث عن شرح ظاهرة شغلت بال ألسنيين عديدين دائماً: ظاهرة أصل التنوّع في اللغات. ويؤثر على الشرح ذي المظهر الأسطوري الذي تقترحه علينا قصة اللعنة الإلهية التي أصابت بناة برج بابل[55]، وعلى الشرح المسند إلى جعفر الصادق الذي يجعل الحروف خلقاً مباشراً من الله، شرحاً بالخصائص الفيزيولوجية لمختلف أعضاء اللغة، شرحاً ليس موقعه في مجال التعالي الإلهي بل في الكمون والجواز. والنتيجة المترتّبة على ذلك أنه لا وجود للسان ولا لحروف معجمة تتصفان بالامتياز، وأن اللسان العربي يفقد وضعه، وضع اللسان الإلهي، المتفوّق على كل الألسنة الأخرى، ليصبح لسان منطقة جغرافية خاصة، وأن حروف الأبجدية العربية ليست أعلى - ولا أدنى - من حروف الأبجديات الأخرى، وأن الأبجديات لا تنطوي بالضرورة، بعضها بالنسبة لبعضها الآخر، على سمة السابق أو اللاحق.

وتتميّز مسألة الأصل إذن لدى الفارابي من مسلّمة تفوّق اللسان العربي والتراتب الذي ينجم عنه لتصبح ضرباً من الاستفهام عن الانتقال من الأصوات إلى اللغة المتكوّنة، وعن دور الحروف، في هذا الانتقال، بوصفها عناصر لتكوّن الوحدات المعجمية. ويرسم الفارابي فقط، هنا، إطاراً يتيح أن يُشرح تكوّن الألسن وتنوّعها في الوقت نفسه شرحاً عقلانياً.

تعلّم اللسان

هذا الوصف لتكوّن الألسن الطبيعية - والفارابي لا يأخذ بالحسبان ألسناً أخرى هنا - يكمله فيما بعد إلماع إلى تعلّم اللسان الذي يمضي في اتجاه مبدأ السهولة أو الراحة:

> «فينشأ من نشأ فيهم على اعتيادهم النطق بحروفهم وألفاظهم الكائنة منها وأقاويلهم المؤلّفة عن ألفاظهم من حيث لا يتعدّون اعتيادهم ومن غير أن يُنطق عن شيء إلا مما تعوّدوا استعمالها.

---

(55) عن بابل، انظر فيما سبق، ص. 20، هامش رقم 13.

ويمكّن ذلك اعتيادهم لها في أنفسهم وعلى ألسنتهم حتى لا يعرفوا غيرها، وحتى تجفو ألسنتهم عن كل لفظ سواها وعن كل تشكيل لتلك الألفاظ غير التشكيل الذي تمكّن فيهم وعن كل ترتيب للأقاويل سوى مااعتادوه»[56].

ويمكننا أن نشبّه هذه الملاحظات بما يقوله بوليفانوف عن الصَمَم الفونولوجي: إذا كانت وجهة النظر مختلفة - وجهة نظر السمع - فإنها تنتمي إلى السياق نفسه، سياق تشكيل فونيمي واضح اكتسبه المتكلّم - السامع الذي لا يمكنه في حالة، لدى الفارابي، أن يلفظ تلقائياً إلا تلك الفونيمات (التصويتات) التي تعلّمها ولا يمكنه في حالة أخرى، لدى بوليفانوف، أن يسمع، يعني أن يميّز إلا الفونيمات (التصويتات) التي تعلّم أن يتعرّف عليها[57].

وعلينا أن نشير أيضاً إلى أن الفارابي يأخذ بالحسبان، في تقديمه، مختلف جوانب اللسان: الصوتي والفونولوجي، والمعجمي والنحوي أيضاً، لأنه لا يشرح تكوّن الألفاظ فحسب، ولكنه يشرح أيضاً تكوّن الأقوال، ولأنه ينجم عن تقديمه أن النحو، كالمعجم، حصيلة سيرورة تاريخية وتدريجية من التكوّن والإرصان لا تتوافق مع تصوّر بعض الألسنيين لسان العرب، هؤلاء الألسنيون الذين يجعلون منه لساناً إلهياً.

وتصوّر للسان بوصفه منظومة يخرج من ذلك معزّزاً، من حيث أن كل شيء، في رأي الفارابي، مترابط مع الآخر، بدءاً من التصويتات حتى تصويب القول. والفارابي ينهي المقطع 128 في الواقع وهو يحدّد موقع إتقان اللسان الفصيح والصواب في نهاية سيرورة من التكوّن - وصفناها للتوّ - والنقل - بالتعلّم -، سيرورة هي تاريخية حيث يتدخّل بالتدريج كل العناصر التي تكوّن اللسان[58].

---

(56) **حروف**، مقطع 128، ص. 141، 16 ـ 21.

(57) قول ذكره تروبتزكوي، **مبادىء**، ص. 67. انظر فيما بعد ص. 289 ـ290.

(58) **حروف**، مقطع 128، ص. 142، 3 ـ 4.

والتقديم الأكثر تفصيلاً لهذه السيرورة في إطار التكوّن للسان العلوم سيتدخّل فيما بعد[59]، ولكن بوسعنا الآن أن نلفت الانتباه إلى شاغل الفارابي، شاغل مفادها أن يجري تحليلاً يدرك إدراكاً إجمالياً ظاهرة اللسان بدلاً من الاقتصار على جانب من الجوانب أو الجانب الآخر.

ويُدخل هذا التحليل الإجمالي لفظة **فصيح**، التي ستُستأنف فيما بعد بقليل[60]. وهذا اللفظ، على صورة **أفصح**، غير موجود في القران إلا مرة واحدة على لسان موسى عندما يعلن: «وأخي هارون هو أفصح مني لساناً» في سورة القصص (28، آية 34). وهذه اللفظة موجودة عند سيبويه وهي، بالنسبة للجاحظ، في كتابه، **كتاب البيان والتبيين**، لفظة تنطبق على اللسان العربي[61]. إنها تنطوي على فكرة نقاء اللسان العربي وفصاحته. واستعمالها لدى الفارابي استعمال يثر الاهتمام بمقدار ما تتدخّل في عصر هو ذروة توسّع اللسان، في عصر يمكنه أن يُعتبر واحداً من أكثر العصور خصوبة بالنسبة للسان العربي، أي القرن الرابع/ العاشر[62].

(59) انظر فيما بعد ص. 253 وما يليها.

(60) **حروف**، مقطع 128، ص. 142، 3، ثم مقطع 130، ص. 144، 10.

(61) انظر على سبيل المثال **باب البيان**، I، ص. 98، 15. وانظر، عن الفارابي، العروض المثيرة للاهتمام جداً لـ ب. إ. فون غرونباوم في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، II، ص. 843a ــ 846b، ثم ص. 843b ــ 844b عن الجاحظ على وجه الخصوص.

(62) سنرجع هنا إلى ملاحظات فوك في **العربية**، عندما يلفت الانتباه إلى انحطاط قوة الخليفة التي ظهرت تدريجياً «بين عودة الخليفة المتوكّل إلى الاستقامة السنية (324/ 936) وقيام الديكتاتورية العسكرية لأمير الأمراء ابن رائق (324/ 936) ــ ديكتاتورية أزالت عن الخليفة آخر أثر من آثار الاستقلال ورسّخت تصدّع امبراطوريته إلى نحو من اثنتي عشرة دولة مستقلّة (ص. 113). وهذا الانحطاط السياسي والاقتصادي رافقه انخفاض فيّ مستوى الثقافة العامة أفضى إلى تراجع **العربية** ونموّ أشكال من اللغات بعد الكلاسيكية (المصدر نفسه، ص. 113). ونتيجة هذه الحركة، في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ستكمن في أن **العربية** ستختفي اختفاءً متنامياً من اللسان الشائع لتستمر سائدة في الأدب وتصبح، بوصفها لساناً مكتوباً، طراز اللسان العربي (المصدر نفسه، ص. 131 ــ 132). وسيرى القرن الرابع/ العاشر ازدهار عدد كبير من المؤلفات في المجلات الأدبية جميعها وتطوّراً في الألسنية أيضاً مرتبطاً بعمل عظيم من الرجال كالفارابي: «بدلاً من الفاعلية التجميعية والوصفية لدى فقهاء اللغة القدماء، كانت ألسنية قد انبثقت عندئذ، ألسنية قائمة على الفلسفة كانت قد عززت لدى الباحثين شعورهم بقيمتهم الخاصة» (المصدر نفسه، ص. 136)، ونمّت فكرهم النقدي إزاء البدو. وكان مفهوم **الفصاحة** نفسه قد تغيّر بسبب ذلك والتشديد يتركّز بتصاعد على **الأصول** وعلى **القوانين** (المصدر نفسه، ص. 136).

وقبل أن ينتقل الفارابي إلى تطبيق هذه النظرية، نظرية تكوّن اللسان، إذ يدرس تكوّن لسان العلوم، ينهي دراسته بخلاصة تقترح شرحاً للإجماع بين متكلّمي لسان واحد في بداياته[63]. والمسألة الضمنية هي التالية: ما دام اللسان قد تكوّن، انطلاقاً من عمل مؤسِّس بدئي، **واضع اللسان**، بمساهمات متتالية من مختلف الأجيال والمتكلمين الذين كانوا قد صنعوها، فكيف برز اتفاق الجميع على مختلف العناصر التي تكوّن اللسان؟ أو، نقول بعبارة أخرى، ماهو شرح هذا الالتقاء العام على العناصر، والمبادىء، والقواعد، والألفاظ، التي تكوّن اللسان؟ كيف نشرح تكوّن اللغة البدئي، اللغة في بداياتها؟

الطرح الأفلاطوني للمشكل: الكراتيل

يطرح أفلاطون، في **الكراتيل**، مشكل سَداد التسمية. ويفعل ذلك إذ يقابل بين قضيتين، قضية السداد الأصلي التي يدافع عنها كراتيل، وقضية سداد المواضعة(*) التي يدافع عنها هرموجين. وعلى لسان هرموجين إنما يعرض سقراط المشكل: «سقراط: كراتيل الحاضر هنا يعلن أن ثمة سداداً أصلياً في التسمية، ينتمي بالطبيعة إلى كل واقع؛ وأنه لاوجود لتسمية عندما تكون المسألة مسألة إطلاق اسم تواضع أناس معيّنون على إطلاقه على شيء من الأشياء مستخدمين لذلك جزءاً من تصويتاتهم؛ نعم، يوجد سداد معيّن في التسمية وجوداً بصورة أصلية لدى الإغريق والبرابرة، والشيء نفسه لدى الجميع، على نحو يخلو من التمييز[...]. ولايمكنني أن أقتنع بوجود سداد في التسمية على نحو آخر إن لم يكن بمواضعة أو اتفاق[...]. والواقع أن أي اسمٍ لاينتمي، بالطبيعة وبصورة أصلية، إلى أي شيء على وجه الخصوص، بل بفضل قرار وعادة، عادة الذين اعتادوا هذه العادة وقرار الذين قرّروا إطلاق هذا الاسم»[64]. ذلك هو، على لسان هرموجين، عرض قضية كراتيل ثم قضيته الخاصة.

(63) **حروف**، مقطع 120، ص. 137 ــ 138.

(*) مواضعة أو إصطلاح «م».

(64) أفلاطون، **كراتيل**، a 383 ــ b ثم d 284. ترجمة روبان مورو، لابلياد، I، ص. 613 ــ 614. انظر أرنالدز، **النحو واللاهوت**، ص. 38.

ويمكننا الاعتقاد، بالطريقة التي سينتقد بها سقراط قضية المواضعة لدى هرموجين، أنه نصير قضية كراتيل، وأن التسمية تجعلنا ندرك طبيعة الأشياء، طبيعتها نفسها. وبواسطة التفاوت بين الاسم والشيء المسمّى، يتدخّل مع ذلك صدع في التوافق بين الاسم وطبيعة الشيء، إلى حدّ مفاده أن المشرّعين الذي رافقوا بدايات اللغة سينتهون إلى أن يوصفوا بأنهم سكارى.

أسداد أصل أم سداد مواضعة؟ لا أعتقد أن أفلاطون ينغلق في هذه النقيضة وفي ما يمكنها أن تتصف به من الإفراط في التبسيط، على خلاف ولا ريب مع أولئك الذين سيستأنفون المشكل بصورة لانهائية، باحثين عن وصف لبدايات اللسان يتميّز بالموضوعية. إنه لايبحث عن حلّ مشكل الأصل في اللسان، ذلك أنه يستشعر أن هذا الأصل يفلت من كل إدراك وكل وصف، شأنه شأن كل أصل من جهة أخرى. ذلك أن البعد الضروري عن كل إدراك لأصل يفترض بالضرورة أن تكون مرحلة الأصل متجاوزة: لايمكن أن يوجد عندئذ إدراك أو وصف موضوعي، ولكن يوجد على الأكثر إعادة تكوين[65].

ومن المؤكد أن هذا المشكل، مشكل أصل اللسان، سيظلّ ماثلاً طوال التفكّر الألسني، في الموروث الغربي ـ كما هو الأمر عند روسّو على سبيل المثال ـ والموروث الشرقي على حدّ سواء. وسأعود إلى هذه المسألة. فثمة لدى أفلاطون ما يمكننا اعتباره تجسيداً مسبقاً لإشكاليات المعاصرين كمرلوبّونتي أو بنْفينسْت: لا يمكننا دون لغة أن ندلّ على الأشياء، ولا أن نقولها، ولا أن نعرفها؛ فاللغة تخلق عالمنا لنا[66]. ولكن الأشياء تقاومنا في الوقت نفسه، وهي في بعض الأحيان كتيمة، ولا تُرتدّ إلى مفهوماتنا. تلك هي المسألة التي ترتسم خلف إشكالية سقراط في الكارتيل. وتصبح المسألة على هذا النحو مسألة داخلية للغة، فالنقيضة تقع في

---

(65) نصّ الهامش 60 مكرّر. هذه الصفحات كانت محرّرة عندما كان بين يدينا كتاب بيير جيبير، **التوراة، أساطير البدء وقصصه**، باريس، سوي، 1986. ولا يمكننا أن نفعل أفضل من أن نحيل إليه القارىء الراغب في التعمّق في المشكل، مشكل الأصل.

(66) م. مرلو بونْتي، **علامات**، ص. 53 ـ 54؛ إ. بنفينيست، **مشكلات ألسنية عامة**، I، ص. 6.

طبيعة اللغة وفي علاقتها بالواقع الذي تكوّنه وتفكّك رموزه في الوقت ذاته، وتقرأه. إنها ليست مسألة خارجية بالنسبة للغة كما هو الأمر بالنسبة لمسألة الأصل التي تحيل إلى شيء آخر غير اللغة. وإذ يتمسّك الثنائي سقراط ـ أفلاطون تمسكاً حازماً بمشكل التسمية، فإنه يتجنّب الانزلاق نحو وصف للأصل يمكنه أن ينجم بسهولة عن النقيضة: مؤسسة الأصل ـ المواضعة. وإذ ينظّم الفارابي أيضاً تفكيره حول مسألة التسمية، فإنه سيجد إشكالية شبيهة بإشكالية إفلاطون.

إشكالية الفارابي

المسألة المطروحة فيما سبق: كيف نشرح تكوّن اللغة البدئي، تكوّن اللغة في بداياتها، أمر طرحه الفارابي في المقطع 120 من **كتاب الحروف**: فيعد أن تكلّم على تكوّن العلامات الأولى، والحروف المعجمة، وتوافيق الحروف ومختلف التصويتات الدالّة على الأشياء، يخلص الفارابي إلى القول:

> «فهكذا تحدث أولاً حروف تلك الأمة وألفاظها الكائنة عن تلك الحروف. ويكون ذلك أولاً ممّن اتفق منهم فيتّفق أن يستعمل الواحد منهم تصويتاً أو لفظة في الدلالة على شيء ما عندما يخاطب غيره فيحفظ السامع ذلك، فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنشىء الأول لتلك اللفظة، ويكون السامع الأول قد احتذى بذلك فيقع به، فيكونان قد اصطلحا وتواطآ على تلك اللفظة، فيخاطبان بها غيرهما إلى أن تشيع عند جماعة. ثم كلمّا حدث في ضمير إنسان منهم شيء احتاج أن يُفهمه غيره ممّن يجاوره، اخترع تصويتاً فدلّ صاحبه عليه وسمعه منه فيحفظ كل واحد منهما ذلك وجعلاه تصويتاً دالاً على ذلك الشيء. ولا يزال يُحدث التصويتات واحد بعد آخر ممّن اتفق من أهل ذلك البلد إلى أن يُحدث من يدبّر أمرهم ويضع بالإحداث ما يحتاجون إليه من التصويتات للأمور

الباقية التي لم يتّفق لها عندهم تصويتات دالّة عليها. فيكون هو واضع لسان تلك الأمة. فلايزال منذ أول ذلك يدبّر أمرهم إلى أن توضع الألفاظ لكل مايحتاجون إليه في ضرورية أمرهم»[67].

ولا يتّخذ الفارابي صراحة، في هذا التقديم، موقفاً من المشكل الذي كان يحرّك الألسنية في عصره، مشكل **التوقيف و الاصطلاح**. أو نقول بصورة أدقّ، يتجنّب الفارابي أن ينغلق في نقيضة لم يكن بمقدوره حلّها إلا بنبذ طرف من طرفيها.

والواقع أن لدى الفارابي أفكاره الواضحة عن مشكل اصطلاحية[*] اللغة أو، بصورة أدق، دور الاصطلاحية في تكوين اللغة، ولديه حجاج يبيّن أنه قارب المشكل بوضوح. وعلى هذا النحو إنما يمكننا أن نقرأ في **كتاب الألفاظ**:

«الأشياء التي شأنها أن تُعلَم هي الأشياء التي شأنها أن تكون واحدة عند الجميع، والألفاظ الدالّة ليست واحدة بأعيانها عند الجميع، فبيّنٌ أن المقصود معرفته من الأشياء ليست هي الألفاظ الدالّة عليها. فإذن ولا ما يتخطّى عنه الذهن هي أيضاً ألفاظ مرتّبة، إذ كانت تلك أيضاً يجب أن يكون قد علُمت من قبل. وأيضاً فإن الأشياء التي شأنها أن تُرتَّب هذا الترتيب هي الأشياء التي شأنها أن تؤخذ في الذهن بالطبع والضرورة، والألفاظ الدالّة هي باصطلاح»[68].

ولا يحسم الفارابي مسألة أصل اللغة، ذلك أنه يعزو، على حدّ سواء، وظيفة إلى الطبيعة عندما ينظر في الأشياء وإلى الاصطلاح عندما ينظر في الألفاظ، إذ يجد هنا تمييزات أفلاطون الأساسية في **الكراتيل** ويتجاوز النقيضة على هذا النحوبدلاً من أن يُحشر فيها.

---

(67) **حروف**، مقطع 120، ص. 137، 16 ـ 138، 8.

(*) نحن نستعمل مواضعة أو **اصطلاح** بمعنى واحد «م».

(68) **ألفاظ**، مقطع 56، ص. 101، 6 ـ 12.

وتجري هذه النقيضة عبر تفكّر الألسنيين في القرن الرابع/ العاشر، ونجد أصداء نموذجية منها عند ابن فارس كما عند معاصره ابن جنّي. وينحاز الأول انحيازاً مباشراً في بداية الفصل الأول من كتابه، **صاحبي**، حيث يطرح المشكل الذي مفاده معرفة ما إذا كان اللسان العربي **توقيفاً** (تثبيتاً منزلاً) أم **اصطلاحاً**. ويجيب على وجه السرعة بما معناه: «أعلن أن اللسان العربي تثبيت منزل»(69).

وللثاني، ابن جنّي، موقف أكثر تلونياً بكثير يعبّر تماماً دون ريب عن الحالة الذهنية لدى ألسنيي القرن العاشر، التي عرفها الفارابي. فمن جهة أولى، إن حجاج **التوقيف** يستند إلى الآية الشهيرة 31 من سورة البقرة: «وعلّم آدم الأسماء كلها». وهذه القضية، قضية **التوقيف**، تتمتّع لدى الألسنيين العرب ولدى ابن جنّي بكل النفوذ الذي يرتبط بأصلها القرآني وبواقع مفاده أن التفكّر الألسني، بالنسبة للكثيرين منهم، إنما يتأصّل ويتحدّد موقعه بالنسبة للقرآن. ولكن لقضية **الاصطلاح**، من جهة أخرى، أدلّة متينة تناضل لمصلحته. وتلحّ مختلف الدراسات التي انصبّت على ابن جنّي، بعد السيوطي(70)، على اعترافه بعجزه عن الاختيار، على تردّداته وحيرته التي أنهى بها الفصل السادس من كتابه **الخصائص**، حيث يتفحّص القضيتين الخاصتين بأصل اللغة(71). وعندما يعرض مهيري «نظرية ابن جنّي لأصل اللغة وتكوين اللسان العربي»(72)، يلاحظ أنها نظرية كانت متلوّنة كثيراً: «خلاصة القول، إذا كان ابن جنّي قد تردّد على نحو نظري في الإجابة عن المسائل التي يطرحها مشكل أصل اللغة وإذا كان لم يبد قطّ رأياً في حلّ يستبعد

---

(69) نجد ترجمة المقاطع الرئيسة من الفصلين الأولين من كتابه، **صاحبي**، في مقال هـ. لوسيل: «أصل اللغة في رأي النحويين العرب، في مجلة **أربيكا**، X، 2 (1964)، ولا سيّما في التسليم الثاني، X، 3، ص255 ــ 258. وانظر، عن ابن فارس، **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، III، ص787a ــ 788b، وانظر، بالنسبة للمشكل الذي يستوقفنا هنا، ص. 787 b. وانظر أيضاً رومان، **أربيكا**، XXXV، (1988).

(70) **مزهر**، I، ص. 16 ــ 3 ــ 6.

(71) **خصائص**، I، ص. 47، 14 ــ 16؛ انظر، بالنسبة للترجمة الفرنسية، لوسيل، مجلة **أربيكا**، X (1963)، ص. 270.

(72) عبد القادر مهيري، **النظريات النحوية عند ابن جنّي**، فصل III، ص. 91 ــ 118.

الحلول الأخرى، فذلك لم يمنعه من أن يقارن دراسة اللسان العربي مقارنة ذرائعية وأن يتكلّم عليه كما لو أنه كان قد سمع أنه إنما هو مؤسّسة إنسانية»[73]. ولكن هذه الذرائعية إذا لم تقده مع ذلك إلى مفهوم التطوّر، فالسبب أن «طريقته في رؤية الأمور[...] تندرج في إطار كل تصورّ يكون النموذج الأصلي للسان العربي بحسبه، وينبغي له أن يكون دائماً، هو القرآن»[74].

وما سيميّز إشكالية الفارابي التي عرضناها فيما سبق إنما هو رفض الانغلاق، كما كنا قد قلنا، في خيار تفرضه النقيضة الماثلة للألسنيين. فالنقيضة لا يمكن أن نتجنّبها مادام المشكل مطروحاً بعبارات الأصل، وإذا لم تفض إلى تبنّي إحدى القضيتين باستبعاد الأخرى، فإنها تفضي إلى وضع منْ رفض الاختيار الذي لايجعل المسألة تتقدّم على نحو أفضل. ولكن الفارابي يمكنه أن يتجاوز النقيضة، من حيث أنه لايطرح المسألة بعبارات الأصل بل بعبارات المعرفة والقابلية للمعرفة والتواصل، ويمكنه أن يقترح حلّاً يُدخل التوقيف والاصطلاح على حدّ سواء. ولايزعم، كأفلاطون، أن يصف ظاهرة تكوّن، ولكنه يبحث عن أن يشرح طبيعة اللغة المدركة في عمليتها، عملية التسمية. واللغة مرتبطة، في إشكالية الفارابي، بفعل المعرفة وهي، بصفتها كذلك، فاعلية وليست مجرّد تكرار لمعطى من المعطيات. ولهذا السبب يُدخل اتفاق المتكلّمين في التواصل كما يشعر بالحاجة إلى اللجوء إلى مؤسّس اللغة. ويستشعر تماماً، إذ يفعل ذلك، صدع الاصطلاح، وهو التراجع إلى اللانهاية وضرورة أصل بدئي لا يكون غريباً مع ذلك عن ظاهرة اللغة، كما ستكون هي الحالة مع لسان منزّل بكل بساطة. وهذا النهج شبيه بنهج أرسطو في الصعود إلى المبادىء الأولى في نهاية **التحليلات الثانية**[75]: الرفض نفسه للتراجع إلى اللانهاية، والاستناد نفسه إلى شكل بدئي للتسمية الخاصّة بالمشرّع، تماماً كما يتكوّن في النفس معنى أول كلّي.

---

(73) مهيري، **المصدر السابق**، ص. 117.

(74) مهيري، **المصدر السابق**، ص. 118.

(75) أرسطو **التحليلات الثانية**، II، 9، 100a، 5 ــ 10، ترجمة تريكو، ص. 244.

وهذه العملية، عملية التسمية، التي تنتمي معاً إلى **التوقيف** وإلى **الاصطلاح**، هي التي ستتيح إعداد لغة العلوم والتقنيات، إعداداً سنقدّمه في الفصل القادم.

ويمكننا على هذا النحو إذن، في نهاية هذا التفكّر، تفكر الفارابي في الأصل، أو، بالحري، في تكوّن اللسان والألسنة، أن نلاحظ أن تفكّره ليس وصفاً لأصل مفترض في اللسان ولا إعادة تكوين فرضية لبداياته، ولكنه تحليل اللسان بوصفه أداة معرفة وعنصرها، وتواصلاً بين الناس. إنها ليست مقاربة خارجية بالنسبة للسان، بل محاولةٌ لإدراك ماهية الظاهرة الألسنية، وطبيعة اللسان.

الفصل السادس
تكوّن لسان العلوم

أصبحت مسألة الأصل، وقد رأينا ذلك في الفصل السابق، مسألة في التسمية، وتكوين هذه السيرورة، وطبيعة اللغة. وسيكون بمقدور الفارابي أن يقود تحليله إلى مرحلة متقدّمة إذ يدرس ويحلّل لغات خاصة كألسن العلوم.

وبوسعنا أن ننطلق معه من ضرب من المعاينة، معاينة النوعية لوجهة نظر الاختصاصي، تقنيّ صناعة، في علم له تقنيته الخاصة:

«والأمر كذلك لأن من مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرّقوا بين الأقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة، فيتكلّمون على الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة؛ ثم يتكلّمون على ذلك الشيء بعينه، في صناعة أخرى بغير ما تكلّموا به أولاً. وليس ذلك ببديع ولا مستنكر، إذ مدار الفلسفة على القول «من حيث» و «من جهة ما». كما كان قد قيل إنه (الكلام) لو ارتفع «من حيث» و «من جهة ما»، بطلت تلك العلوم والفلسفة. ألا ترى من الشخص الواحد، كسقراط مثلاً، يكون داخلاً تحت الجوهر، من حيث هو إنسان، وتحت الكمّ من

حيث هو مقدار، وتحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاضل أو غير ذلك؛ وفي المضاف من حيث هو أب أو ابن، وفي الوضع، من حيث هو جالس أو متّك. وكذلك سائر ما أشبهه»[1].

والفلسفة، إذ نُدخل وجهة نظر خاصة في هذه الحالة المحدّدة التي ذكرها الفارابي في كتابه، **كتاب الجمع**، وضعت مقولات لكل منها تسميته الخاصة. ولا يجعل الفيلسوف، إذا انطلق من وجهة نظر خاصّة، علم الفلسفة ممكناً فحسب، ولكنه يمنح أيضاً لغة نوعيةً خاصةًبه قواماً. ويمضي الأمر على هذا النحو نفسه بالنسبة لكل علم. وثمة ملاحظات عديدة أبداها الفارابي ذات علاقة بهذا التكوين.

ونقول، لنبدأ، هناك معاينة يمكننا على وجه التقريب أن نصفها أنها بدهية: وجود الاشتراك اللفظي (تعدّد المعاني للفظة واحدة «م»). ويعرض الفارابي بوضوح كبير هذه الفكرة في بداية **كتاب الألفاظ** عندما يعلن:

«وينبغي أن نعلم أن أصناف الألفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو قد يوجد منها ما يستعمله الجمهور على معنى ويستعمل أصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر. وربما وُجد من الألفاظ ما يستعمله أهل صناعة على معنى ما ويستعمله أهل صناعة أخرى على معنى آخر. وصناعة النحو تنظر في أصناف الألفاظ بحسب دلالاتها المشهورة عند الجمهور لا بحسب دلالاتها عند أصحاب العلوم. ولذلك إنما يعرف أصحاب النحو من دلالات هذه الألفاظ دلالاتها بحسب ما عند الجمهور لا بحسب ما عند أهل العلوم. وقد يتفق في كثير منها أن تكون معاني الألفاظ المستعملة عند الجمهور هي بأعيانها المستعملة عند أصحاب العلوم»[2].

---

(1) **جمع**، ص. 86، 12 ـ 20، ترجمة ماله، ص. 158.

(2) **ألفاظ**، ص. 43، 1 ـ 10.

وتشكّل هذه الفكرة نفسها أيضاً موضوع عرض الأجزاء الخمسة الأولى من **المدخل إلى المنطق**: فبعض الألفاظ غير مستعملة إلا في علوم خاصة: مثال ذلك الألفاظ التقنية الخاصة بصناعة الكتّاب(*)؛ وبعضها الآخر مستعمل في العلوم بمعنى خاص، وتستعمله عامة الناس بمعنى آخر؛ ولألفاظ أخرى، أخيراً، ذلك المعنى نفسه بالنسبة لهذه العلوم وعامة الناس. وليس على رجل العلم، عندما يكون في مجاله، أن يقلق لاستخدام لفظ بمعنى خاص به مختلف عن المعنى العام لهذا اللفظ. ويعلن الفارابي في الواقع:

«الألفاظ المستعملة في كل صناعة منها ما ليست مشهورة عند جمهور أهل اللسان بل إنما يستعملها أهل صناعة فقط، مثل الانجيذج والأوارج في صناعة الكتابة، ومنها ما تكون مشهورة عند الجمهور، غير أن أهل تلك الصناعة يوقعونها على معنى والجمهور على معنى آخر، مثل الزمام في صناعة الكتابة، فأهل الكتابة يوقعونه على معنى والجمهور على معنى آخر. ومن هذه الألفاظ ما تكون منقولة إلى الصنائع عن المعاني التي تدلّ عليها عند الجمهور، إما لمشابهة المعاني التي في الصنائع للمعاني التي يدلّ عليها الجمهور بتلك الألفاظ، وإما لتعلّقها بها بوجه آخر، ومنها ماهي مشهورة عند الجمهور ويوقعها أهل الصناعة على المعاني التي يدلّ عليها الجمهور بتلك الألفاظ.

فإذا كانت المخاطبة في صناعة ما بألفاظ مشهورة عند الجمهور وكان الذي يفهمه أهل تلك الصناعة غير ما يفهمه الجمهور منها، فليس ينبغي أن يُلتفت إلى ما يعنيه الجمهور منها بل تُستعمل على التي تدلّ عليها عند أهل تلك الصناعة، كما أن الكاتب إذا خوطب أو خاطب في صناعته بلفظ الزمام لم يعن به ما يُفهم من زمام البعير. وكذلك

(*) كاتب: Sécrétaire «م».

نحويو العرب متى خوطبوا أو خاطبوا بالرفع والنصب والخفض لم يُلتمس منهم أن يوقعوا هذه الأسماء على المعاني التي يوقعها عليها من ليس بنحوي، ولا إذا أوقع النحويّ هذه الألفاظ على غير المعاني التي يوقعها عليها الجمهور كان ذلك خطأ من النحوي ولا خروجاً عن الواجب، وكذلك في سائر الصنائع»[3].

والمسألة، في النصّ المستمدّ من **كتاب الألفاظ** وفي نص كتاب **الفصول** الذي قرأناه للتوّ، على حدّ سواء، مسألة مايمكننا أن نسمّيه اشتراك بسيط في اللفظ، من حيث أن اللفظ نفسه يدلّ، بالنسبة لمستمعين أو لفئات مختلفة من المستمعين أو المتكلّمين، على وقائع مختلفة. ولكن ثمة، بالإضافة إلى هذا الاشتراك في اللفظ، اشتراك في اللفظ آخر، يذكره الفارابي، يُدخل انزلاقاً في المعنى بين **شكل اللفظ ومعناه**. ويوجد هنا ضرب من استدخال الاشتراك في اللفظ يتدخّل في بنية اللفظ وليس في استخدامه وتطبيقه فقط. وهذا هو ما يشرحه الفارابي عندما يصرّح في **كتاب الحروف**:

«وينبغي أن تعلم أيضاً الأسماء المتّفقة أشكال ألفاظها والمتواطئة أشكال ألفاظها وترتاض في هذه أيضاً، فإنها من المغلطات العظيمة التغليط. فمن ذلك ما شكله شكل مشتقّ ومعناه معنى مثال أولّ غير مشتقّ ومنه ماشكله شكل مثال أولّ ومعناه معنى مشتقّ، كقولنا «الرجل كَرْم» أي كريم. ومنه ماشكله شكل فعل ومصدر، ومعناه معنى مفعول، كقولنا «خلْق الله» أي مخلوقه. ومنه شكله شكل ما يفعل ومعناه معنى ما ينفعل. ومنه شكله شكل مفعول ومعناه معنى فاعل، مثل «سميع عليم» أي عالم وسامع أو مستمع.

---

(3) **فصول**، دونلوب (1955) **الفصل الأول**، ص. 266، 267، 2، بالنسبة للنصّ العربي، ثم ص. 274 ــ 275 بالنسبة للترجمة الانغليزية؛ أو توركر (1958)، ص. 203، 5 ــ 204، 5. انظر خوارزمي، **مفاتيح**، ص. 37، 2 ثم ص. 39، 7.

وممّا ينبغي أن تعلمه أن لفظاً على شكل ما وبنية ما يكون دالاً بنفسه على شيء ما بمعنى أو على معنى بحال ما، ثم يُجعل ذلك اللفظ بعينه دالاً على معنى آخر مجرّد عن تلك الحال؛ فتكون بنيته بنية مشتقّ يدلّ في شيء ما على ما تدلّ عليه سائر المشتقّات، ويُستعمل بتلك البنية بعينها في الدلالة على معنى آخر مجرّد عن كل ما تدلّ عليه سائر المشتقّات»[4].

إن مثل هذا الشكل من الاشتراك في اللفظ أكثر إعداداً من الأول، من حيث أن موقعه لا يتحدّد فحسب في السامع الذي يفسّر لفظاً واحداً تفسيراً مختلفاً، ولكنه يترجّح داخل اللفظ نفسه، في تفاوت بين شكله ومعناه. فشكله يدلّ على نموذج معيّن من المعنى العام: فاعل ـ مفعول، مثال أول أو مشتقّ، إلخ، والمعنى لا ينسجم مع هذا التصنيف إلى فئات ولا مع التوقّع الذي كان قد أثاره.

إن في ذلك أكثر من مجرّد الترادف أو الاشتراك اللفظي اللذين سنتكلّم عليهما في الصفحات القادمة: فالمعنى نفسه هو موضع تساؤل، من حيث أنه يتدخّل في الشكل الذي يمكن أن تتّخذه الكلمة. وبنية اللسان العربي نفسها هي موضع التساؤل بمنظومتها، منظومة الجذور والمثُل الأوَل. وسنعود إلى هذا الموضوع عندما نعرض بالتفصيل الكبير ما يخصّ الاشتقاق في رأي الفارابي.

تلك هي معاينة البدء: الألفاظ المستعملة في العلوم يمكنها أن تكون ذات معان ليست معاني لغة الحياة اليومية: والفارابي سيطرح المسألة، انطلاقاً من ذلك، طرحاً لا يتناول أصل لغة العلوم ولا سيّما الفلسفة، بل بالحري أصل تكوين هذه اللغات النوعية. فكل الذين اكتسبوا بعضاً من الأهلية في صناعة من الصناعات سيميلون في الواقع إلى أن يعتبروا أنفسهم اختصاصيين، مثل الفلاسفة لأن كلاً منهم «كان إنما يتكلّم وينظر في صناعته بالأشياء التي تخصّ صناعته، ومن سواه إنما يتكلّم وينظر فيها ببادىء الرأي وماهو مشترك عند الجميع في الصنائع كلها»[5]

(4) حروف، مقطع 20 ــ 21، ص. 71، 12ـ 72، 2.

(5) حروف، مقطع 113، ص. 134، 2 ــ 4.

فعلى كل علم إذن أن يجد عدداً معيّناً من الألفاظ لها معنى خاص بالنسبة له، وعليه أن يباشر عمل تسمية وتكوين مفهومات.

التسمية

ترتبط هذه الظاهرة، ظاهرة الاشتراك في اللفظ، بتكوين اللغة ذاته، تكوين يرتكز على سيرورة التسمية. وهذه السيرورة هي التي ينبغي لنا أن نعرضها الآن، إذ نستعيد التحليل الدقيق جداً الذي منحها إياه الفارابي. فهو يقارب غالباً موضوع التسمية، ولكنه يباشره مباشرة منهجية في المقاطع 121 إلى 128 من كتاب **الحروف**، قبل أن يستأنف المشكل في إطار تكوين العلوم.

ويُعنى الفارابي أول الأمر بِتكوّن الألفاظ ما إن يتجاوز المرحلة الأوّلية، تلك المرحلة التي وصفناها في التكوّن الأصلي للسان: تكوّن الألفاظ هذا يكمن في أن يسمّي الإنسان كل ما يحتاجه بالضرورة لمتابعة أعماله، وذلك ذو علاقة أول الأمر بالأشياء التي يعرفها الحسّ المشترك وما تدركه الحواس من الأشياء التي هي محسوسات مشتركة لوقائع معقولة، كالسماء، والكواكب، والأرض ومافيها[6]. وفي ذلك تغيّر أساسي في المنظور: ففي حين أن وظيفة الألفاظ المصاغة، منذ شكلها البدئي بوصفها أصواتاً وحيدة المقطع حتى الإنشاءات الأكثر إعداداً، كانت تكمن في أن تلبّي حاجات مباشرة، سواء أكانت مادية أم من نسق آخر، نرى هنا أن وظيفة جديدة للألفاظ التي يصوغها الإنسان ترتسم. ويصبح اللفظ، من مجرّد وسيلة للتعبير والتواصل، أداة معرفة. وذلك هو ما تعنيه هذه العلاقة بين المحسوس والمعقول. ألا ينبغي لنا مع ذلك أن نرى علامة هذا التغيّر، تغيّر المنظور، في استخدام فعل **عرف** في بداية الجملة المذكورة في الهامش رقم 6؟[7]. ونحن نرى

---

(6) حروف، مقطع 138، 9 ـ 11. يقول الفارابي: **ويكون ذلك أولاً لما عرفوه ببادىء الرأي المشترك وما يُحسّ من الأمور التي هي محسوسات مشتركة من الأمور النظرية مثل السماء والكواكب والأرض وما فيها.**

(7) سيُستأنف مع ذلك هذا المعنى بعد بضعة سطور في مناسبتين(1ـ 14 ثم 15) مع لفظة **معرفة**، اللفظة نفسها.

تأكيداً لذلك في تتمة عرض الفارابي الذي يذكر، بعد المحسوسات المشتركة للوقائع المعقولة، تطبيق التسمية على كل ما كان قد استُنبط من كل هذا الوقائع المحسوسة: **ثم لما استنبطوه عنه**[8].

ويتابع الفارابي تعداد الأوضاع المختلفة التي تتدخّل فيها التسمية: الأفعال الناجمة عن قدرات الإنسان الفطرية، ثم الملكات الحاصلة عن اعتياد تلك الأفعال من أخلاق وصنائع؛ ثم الأفعال الناجمة عنها. ثم ستُطبّق التسمية على المعرفة المكتسبة بالتجربة تدريجياً، وعلى ما يُستنبط من المعارف المكتسبة من التجربة في مجال الأشياء المشتركة بين الجميع. وتنتقل التسمية من المعرفة التجريبية إلى المعرفة الخاصة بمختلف التقنيات، سواء أكانت أداتية أم غير أداتية، ثم إلى ما ينجم عن كل تقنية أو ماهو ناتج عن فعلها[9]. ولن نتوقّف عند هذا الدرب المختصر الذي سلكه الفارابي، وهو درب يقوده من الإحساس إلى معرفة الأفكار العملية، لأن ذلك يتجاوز إطار هذا العرض، ولكن من المناسب أن نلاحظ أننا نجد هنا عناصر ضرب من نظرية المعرفة في تبعيتها للتفكير الأرسطي حيث تكمن بداية كل نهج معرفي في الحواس والتجربة[10]. ويعود الفارابي من جهة أخرى إلى هذه المسألة فيما بعد بقليل عندما يعرض الفارق بين الكلّي والجزئي، من وجهة نظر التسمية التي تهمنا هنا، في بداية المقطع 123. فاللفظة التي تدلّ على ماهو مشترك بين عدة أشياء ستكون

(8) **حروف**، مقطع 121، ص. 138، 11. لفظة **استنبط** تتكرّر أيضاً بعد بضعة سطور بمناسبة المعرفة التجريبية، سطر 14.

(9) **حروف**، مقطع 121، ص. 138، 11 ــ 17.

(10) سيعرض الفارابي تلك الفكرة نفسها في كتاب **الجمع** بمناسبة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون في مسألة المعرفة. والتوفيق الذي يقترحه ضرب من القراءة الأرسطية للمسألة عندما يصرّح: «وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات؛ وعن الجزئيات تحصل الكليات، والكليات هي التجارب على الحقيقة. غير أن من التجارب مايحصل عن قصد. وقد جرت العادة، بين الجمهور، أن تُسمّى التي تحصل من الكليات عن قصد «متقدّمة التجارب». فأما التي تحصل من الكليات للإنسان لا عن قصد، فإما أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور، لأنهم لا يعنونه؛ وإما أن يوجد لها اسم عند العلماء، فيسمّونها أوائل المعارف ومبادىء البرهان وما أشبهها من الأسماء. وقد بيّن أرسطو في كتاب «**البرهان** أن من فقد حسّاً ما فقد فقد علماً ما. فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحسّ». (**التحليلات الثانية**، I، 18، 81a ــ 38) **كتاب الجمع**، طبعة نادر، ص 98، 20 ــ 99، 102).

لفظة كلية، في حين أن الألفاظ التي تدلّ على شيء محسوس فقط ستكون ألفاظاً جزئية[11]. ولكن نقطة انطلاق المعرفة تظلّ الموجود المحسوس دائماً.

سيرورة التسمية

ستكمن التسمية في الربط بين لفظة ومعنى بعلاقة، ولكن المسألة ليست مسألة مجرد أسلوبٍ من إلصاق بطاقة، كامنٍ في أن ننسب اسماً إلى كل معنى من المعاني منظور إليه بصورة منعزلة. فالفارابي يقترح سيرورة تجد نظاماً داخلياً لمنظومة من المعاني وتجعل لها منظومة مكافئة ومنظّمة أيضاً من الألفاظ تقابلها[12].

وينتج ضرب من التوافق المنهجي بين الدالّات والمدلولات. ولا تُعتبر اللغة منظومة من الكلمات مغلقة على ذاتها ولها منطقها الخاص، بل كلاً عضوياً يحتوي على مجموعة من الكلمات ومجموعة من المعاني يتمفصل العنصر الواحد من إحدى المجموعتين مع العنصر الآخر من المجموعة الأخرى، وهذا يحدث بطريقة مرتبة وغير اعتباطية. وذلك سيقود الفارابي إلى أن يؤثر المظهر المنطقي إيثاراً أكبر على المظهر النحوي في دراسته اللسان، وقد سنحت لنا الفرصة أن نلفت النظر إلى هذا الأمر من جهة أخرى[13].

---

(11) **حروف**، مقطع 123، ص. 139، 6 ــ 14: «فيبين أول الأمر أن ههنا محسوسات مدركة بالحسّ، وأن فيها أشياء متشابهة وأشياء متباينة، وأن المحسوسات المتشابهة إنما تتشابه في معنى واحد معقول تشترك فيه وذلك يكون مشتركاً لجميع ما تشابه، ويُعقل في كل واحد منها ما يُعقل في الآخر ويُسمّى هذا المعقول المحمول على كثير «الكلي» و «المعنى العام». وأما المحسوس نفسه، فكل معنى كان واحداً ولم يكن صفة مشتركة لأشياء كثيرة ولم يكن يشابهه شيء أصلاً، فيُسمّى الأشخاص والأعيان؛ والكليات كلها فتُسمى الأجناس والأنواع. فالألفاظ إذن بعضها ألفاظ دالّة على أجناس وأنواع وبالجملة الكليات، ،ومنها دالّة على الأعيان والأشخاص». انظر أرنالدز، SI، 1977، ص. 59.

(12) **حروف**، مقطع 122، ص. 139، 2 ــ 3: «**ونهضت أنفسهم بفطَر لأن تتحرّى في تلك الألفاظ أن تنتظم بحسب انتظام المعاني على أكثر ما تأتّى لها في الألفاظ**». وينهي الفارابي هذا المقطع على النحو التالي: «فإن لم يفعل ذلك من اتّفق منهم، فعل ذلك مدبّرو أمورهم في ألفاظهم التي يشرّعونها».

(13) بوسعنا، عن هذه المسألة من العلاقات بين المنطق والنحو لدى الفارابي، أن نرجع إلى «النحو، المنطق، الدراسة الألسنية لدى الفارابي» في **فن كتابة التاريخ الألسني**، مجلّد VIII، رقم 2/ 3، ص. 365 ــ 377، ونرجع إلى «الذهنية النحوية والذهنية المنطقية في القرن الرابع»، في **المجلة من أجل الألسنية العربية** 15 ــ 85، ص. 104 ــ 117.

ويعود الفارابي، فيما بعد بقليل، في المقطع التالي، إلى هذا الشاغل، شاغل التنسيق بين منظومة الألفاظ ومنظومة المعاني عندما يصرّح:

«والمعاني تتفاضل في العموم والخصوص. فإذا طلبوا تشبيه الألفاظ بالمعاني جعلوا العبارة عن معنى واحد يعمّ أشياء ما كثيرة بلفظ واحد بعينه يعمّ تلك الأشياء الكثيرة، وتكون للمعاني المتفاضلة في العموم والخصوص ألفاظ متفاضلة في العموم والخصوص، وللمعاني المتباينة ألفاظ متباينة»[14].

ويلفت الانتباه هذا النصّ إلى ماكنا قد قلناه فيما سبق، أي أن التوافق في كلمة بين اللفظ والمعنى غير طارىء، ولا اعتباطي، ولكنه يندرج في شبكة من العلاقات تربط المعاني فيما بينها وشبكة الألفاظ بشبكة المعاني.

ولا يتوقّف هذا التوافق بين المعاني والألفاظ عند هذه العلاقات بين العناصر، إنه مدفوع حتى في تركيب العناصر التي تكوّن المعنى، وبفعل ذلك في تركيب العناصر التي تكوّن الألفاظ المقابلة. ويقترح الفارابي في الواقع أن نأخذ بالحسبان، في المعنى، كما في الوجود، الجوهر والعرض:

«وكما أن في المعاني معاني تبقى واحدة بعينها وتتبدّل عليها أعراض تتعاقب عليها، كذلك تُجعل في الألفاظ حروف راتبة وحروف كأنها أعراض متبدّلة على لفظ واحد بعينه، كل حرف يتبدّل لعرض يتبدّل. فإذا كان المعنى الواحد يثبت وتتبدّل عليه أعراض متعاقبة، جُعلت العبارة بلفظ واحد يثبت ويتبدّل عليه حرف حرف، وكل حرف منها دالّ على تغيير تغيير [...]. وهكذا يُطلب النظام في الألفاظ تحرّياً لأن تكون العبارة عن معانٍ بألفاظ شبيهة بتلك المعاني»[15].

---

(14) حروف، مقطع 123، ص. 139، 15 ــ 18.

(15) حروف، مقطع 123، ص. 139، 18 ــ 140، 6.

وما يثير الاهتمام هنا على وجه الخصوص إنما هو هذا الشاغل الماثل في أن تُدفع الموازاة بين الكلمات والمعاني حتى في التفصيل وفي مادية الكلمة، وفي الحروف التي تؤلفها دون أن يُمنح مع ذلك، وعلينا أن نكون يقظين لهذا الأمر، كل عنصر من عناصر الكلمة قيمة دلالية. ويظلّ الفارابي أميناً على التحليل الأرسطي للغة المعروض في كتابه **Peri Hermeneias**[16]. إنه يريد بصورة أساسية أن يلفت الانتباه إلى أن العلاقة بين الدّال والمدلول ليست فوضوية ولا اعتباطية، ولكنها تخضع لضرب من منطق المعنى.

حياة الألفاظ

كل هذا كان ذا علاقة بطور إعداد اللغة والتسمية بالمعنى الحقيقي للكلمة. وستحيا الألفاظ، ما إن توضع، حياتها الخاصة، وعندئذ إنما ستظهر الألفاظ المشكّكة، والألفاظ المشتركة، والألفاظ المترادفة، والاستعارات أخيراً.

وعلى هذا النحو إنما ستولد **الألفاظ المشكّكة** من الشاغل الذي مفاده إظهار التشابه الهامشي وغير الأساسي بين المعاني المختلفة، مستخدمين لفظاً وحيداً[17].

وتبدو **الألفاظ المشتركة والمترادفة**، على نحو مماثل، بفعل شاغل احترام التشابهات. وكما يوجد من المعاني ماليس له مقابل لفظي، فإننا نبحث عن ألفاظ يمكنها، من حيث هي ألفاظ، أن تنطبق على أشياءعديدة مثلما يوجد بين المعاني معانٍ تدلّ على أشياء كثيرة المعاني فتحدث الألفاظ المشتركة على هذا النحو.

---

(16) انظر **في العبارة**، 2،a 16، 19 ـ 26. إن الفارابي، في شرحه الذي قدّمه لهذا المؤلف واضح جداً، من جهة أخرى، في هذا المسألة عندما يشرح المقطع التالي لأرسطو: «وليست الحال أيضاً في الأسماء المركّبة كالحال في الأسماء البسيطة وذلك أن الجزء من الاسم البسيط ليس يدلّ على شيء أصلاً، أما الاسم المركب فمن شأن الجزء منه أن يدلّ على شيء لكن ليس على الانفراد». (a16، 23 ـ 6). ويصرّح الفارابي: «فإن قوله الجزء من الاسم البسيط ليس يدل على شيء أصلاً، فيه موضع لمقال. وذلك أن قولنا أبكم هو اسم بسيط في العربية وقولنا أب وقولنا كم إذا أُفرد كل واحد منهما دلّ على شيء ما. ولكن واضعه لم يقصد به أن يجعل الاسم مركباً من لفظتين ولكن ابتدا وضعه على أن هذين جزءا هذه اللفظة على أنها بسيطة». في العبارة (1960)، ص. 30، 20 ـ 23).

(17) **حروف**، مقطع 124، ص. 140، 8 ـ 11.

وتتشكّل هذه الألفاظ دون أن يدلّ كل منها مع ذلك على معنى مشترك. وتتشكّل على النمط نفسه بين الألفاظ بعض الألفاظ المتباينة فقط من حيث هي ألفاظ، كما أن في المعاني معاني متباينة. فتصبح الألفاظ مترادفات[18].

وفي هذا العرض، يضع الفارابي نفسه، الفارابي الذي قدّم آنفاً في بداية كتاب **الحروف** ماله علاقة بالألفاظ المشتركة والألفاظ المترادفة[19]، في وجهة نظر مختلفة. فلم يعد المقصود أن تُحدّد الألفاظ المشتركة والألفاظ المترادفة، فهذا التكرار غير مجدٍ. وما يثير اهتمامه هنا إنما هو السبب في ظهور الألفاظ المشتركة والألفاظ المترادفة: وهذا السبب، كما يبرز من عرضه، يكمن في أن المعنى يتجاوز التعبير الذي يمكن أن يُعطى هذا المعنى وأن كل معنى ينطوي على ما يمكننا أن نسمّيه المتوافقات. وكما أن بالإمكان وجود معان تحيل أبعد من التعبير، إلى معان أخرى، كذلك بالامكان وجود ألفاظ تحيل إلى أشياءٍ شتّى: فاللفظة لايمكنها إذن أن تُحتجز في مجرّد علاقتها بمعنى وحيد، وهو احتجاز يضعف بمقدار ما يمكن أن يتجاوز المعنى هذه الوحدانية[20].

---

(18) **حروف**، مقطع 125، ص. 140.

(19) **حروف**، مقطع 19، ص. 71. اليكم ما يقوله الفارابي: «وينبغي لك أن تعرف (إذا أردت أن تعرف) تلك المقولات أن تكون قد عرفت المتّفقة اسماؤها؛ والمتواطئة اسماؤها؛ والمتوسّطة بين المتّفقة أسماؤها وبين المتواطئة أسماؤها ــ وهي [أي المتفقة أسماؤها] التي تُسمّى باسم واحد وتُنسب إلى أشياء مختلفة بشيء متشابه من غير أن تُسمّى تلك الأشياء التي تُنسب إليها باسم هذه ومن غير أن يُسمّى ذلك الواحد باسم تلك الأشياء والتي [أي المتواطئة أسماؤها] تُسمى باسم واحد وتُنسب إلى شيء واحد من غير أن يُسمى ذلك الواحد باسم تلك الأشياء، والتي [أي المتوسطة بين المتّفقة أسماؤها والمتواطئة أسماؤها] تُسمى باسم واحد مشتقّ من اسم الشيء الذي إليه تُنسب، مثل «الطبّي» المشتقّ من اسم الطبّ، والتي تُسمّى باسم واحد هو بعينه اسم الشيء الذي إليه تُنسب ــ وكل واحد من هذه إما متساوٍ وإما متفاضل؛ ثم [يمكننا أن نعرف] المتباينة أسماؤها، والمترادفة أسماؤها، والمشتقّة أسماؤها».

(20) إ. جلسون، في كتاب **ألسنية وفلسفة**، ص. 35 ــ 36، يقارب موضوع الاشتراك في اللفظ، عندما يتكلّمَ على التجانس الصوتي والتجانس الكتابي، ويذكر، بصدد أمثلة مثل Sein, Ceint, Seing, Sain, Saint، من جهة، ثم Coin ذات المعاني الكثيرة، دون أن يتكلّم على Coin Perdu, Coin du feu, Coin de L'œil، إلخ، من جهة أخرى، «نقص التعبيرات الخطّية للتعبير عن أفكار مختلفة وكلمات مختلفة. وثمة واقع ذو أهمية رئيسة يفرض نفسه على التفكير في الحال: قلّة العلامات التي نحوزها، بالقياس على الكمية غير المحدّدة من المعاني التي يُطلب إليها أن تظهر بعلامات. فليس الأمر هنا، ولنلحّ على ذلك، أمر تفاوت عددي،بل تعذّر القياس بين ترتيب الدّالات،وترتيب

هكذا تصبح اللغة، بعد استخدام أولي بسيط جدا حيث يدلّ الصوت على شيء، محلّ تكاثر كما الحياة التي تتجلّى فيها وتنمو تفيض من جميع الأنحاء، في مجال المدلولات ـ الألفاظ المشتركة ـ ومجال الدالّات ـ الألفاظ المترادفة، على حدّ سواء[21].

المدلولات، فليس ثمة أي تناسب على الإطلاق بين الترتيبين». انظر فيما بعد هامش رقم 149.

ونقرأ لدى نويّا، في كتابه **التفسير**، ص. 117، هامش رقم 2، استشهاداً بالمقطع التالي من الترمذي حكيم: «يقول أحدهما إن **الإسلام و الإيمان** متماهيان؛ ويقول الآخر إنهما مختلفان. أجبهما: متى وجدتما كلمتين لهما معنى هو من التطابق بحيث أن أحدهما لايضيف شيئاً إلى الآخر ولو كانت الإضافة لونية من الفارق دقيقة جداً؟».

(21) يستخدم الفارابي ألفاظاً مختلفة للدلالة على هذين المعنيين: الاشتراك اللفظي والترادف. فنجد على هذا النحو ألفاظ: **مشترك، مشكك أو متفق** بالنسبة للفظ المشترك، ثم لفظتي **مترادف أو متواطىء** بالنسبة للفظ المترادف. والمراجع غزيرة على سبيل المثال في **حروف**، مقطع 19، ص. 71؛ مقطع 88، ص. 115؛ مقطع 124، ص. 140؛ مقطع 130، ص. 143؛ مقطع 158، ص. 161. وانظر أيضاً **كتاب الألفاظ**، مقطع 35، ص. 80 ـ 81، حيث يميّز الفارابي مظهرين من الترادف: أسماء عديدة يمكنها أن تنطبق بالدقّة على شيء، وذلك على نحوين: إما أن هذه الأسماء العديدة التي تنطبق على وجه الدقة على شيء، تدلّ على معنى واحد من الشيء فقط، وإما أن الأسماء المختلفة التي تنطبق على الشيء، تدلّ على معان مختلفة منه لكل منها تحديدات مختلفة. انظر أيضاً **عبارة** (س. سليم، 1976)، ص. 20، 3 ـ 6 ومايليها. ونرجع، بالنسبة لكل هذه الألفاظ، إلى **معجم** غواشون رقم 274، ص. 143؛ رقم 299، ص. 152 ـ 153؛ رقم 319، 320، ص. 159 ـ 161؛ رقم 654، مقطع 8، ص. 371، ومقطع 15، ص. 374؛ رقم 782، 783، ص. 440.

أما سيبويه، فإنه، في بداية كتابه **الكتاب**، يعرض المسألة على هذا النحو: نجد لفظتين مختلفتين بسبب اختلاف المعنيين، ولفظتين مختلفتين في حين أن المعنى واحد، وتطابق لفظتين في حين أن المعنى مختلف. طبعة هارون، مجلّد I، ص. 24، 8 ـ 9. وإشكالية الاشتراك اللفظي هذه والترادف قريبة من إشكالية أرسطو التي تبدأ بتحديد الاشتراك اللفظي في الكتاب الأول من **المنطق**. **المقولات**: «نسمّي ألفاظاً مشتركة تلك الألفاظ الدالّة على الأشياء التي اسمها وحده هو المشترك، في حين أن المعنى الذي يدلّ عليه هذا الاسم فمختلف». وذلك يعطي، في الترجمة القديمة لإسحاق بن حنين (م. 911)، مايلي: **المتّفقة أسماؤها يقال إنها التي الاسم فقط عام لها فأما قول الجوهر الذي بحسب الاسم فمخالف**. أما عن الألفاظ المترادفة، فإن إسحاق بن حنين يترجم القول كما يلي: «**والمتواطئة أسماؤها يقال إنها التي الاسم عام لها وقول الجوهر الذي بحسب الاسم واحد بعينه أيضاً**». والترجمة العربية هي لإسحاق بن حنين (وليس لحنين بن إسحاق)، وتلك هفوة لبدوي في كتابه

القول

يظهر هذا الفيض أيضاً في الحياة ذاتها، حياة المعاني والألفاظ التي ستنتظم في مجموعات معقّدة: **تركيب الألفاظ، تركيب المعاني**، ترافقه السيرورة ذاتها دائماً، سيرورة التشابه بين الألفاظ والمعاني. وسيقابل إذن تنظيم المعاني في مجموعات معقّدة تنظيمٌ مشابه للألفاظ:

«ويُجري ذلك بعينه في تركيب الألفاظ، فيحصل تركيب الألفاظ شبيهاً بتركيب المعاني المركّبة التي تدلّ عليها تلك الألفاظ المركّبة، ويُجعل في الألفاظ المركّبة أشياء ترتبط بها الألفاظ بعضها إلى بعض متى كانت الألفاظ دالّة على معاني مركبة ترتبط بعضها إلى ببعض. ويُتحرّى أن يجعل ترتيب الألفاظ مساوياً لترتيب المعاني في النفس»(22).

فالقول، الخطاب، هو الدالّات إذن، ذلك أن منطق الألفاظ، أي التسلسل المنطقي للألفاظ، يتبع منطق الدالات.

ويجمل الفارابي بسرعة، في بداية المقطع 127، مكتسبات هذا العرض: «فإذا استقرّت الألفاظ على المعاني التي جُعلت علامات لها فصار واحد واحد لواحد واحد وكثير لواحد أو واحد لكثير، وصارت راتبة على التي جُعلت دالة على ذواتها[...]». فثمة هنا استعادة موجزة لكل ماكان قد عُرض في المقاطع السابقة: تكوين ألفاظ ذات علاقة بمعنى، اشتراك لفظي وترادف، وتنظيم القول.

النقل، ص. 74) كما يشهد على ذلك **وضوح** النصّ المحفوظ في المخطوطة العربية رقم 2346 من المكتبة الوطنية في باريس، ff، 157r ــ 162r ثم 162 r ــ 178v. هذا النصّ العربي للمقولات كان قد نشره، بعد زنكر وبوجز، جيور ثم بدوي. انظر **النقل**، ص 75.

ويمكننا الرجوع أيضاً، لهذين المصطلحين، الاشتراك اللفظي والترادف، إلى ملاحظة تريكو بصدد كتاب **مابعد الطبيعة**، A6، 10 987b، المجلّد I من الترجمة الفرنسية، ص. 57، مقطع 2 من الملاحظة 2. ونرجع أيضاً إلى **معجم** بونيتز، ص.514a، 18 b 25، ثم ص. 734 b، 29 ــ 58.

(22) **حروف**، مقطع 126، ص. 140، 19 ــ 141، 3.

ومـا إن تبلغ اللغـة إذن هذا المستـوى، حـتى تعـرف تقـدّمـاً جـديداً مع ولادة الاستعارة[23].

ولادة الصورة البلاغية

ويصف الفارابي هذه الولادة على النحو التالي:

> «... صـار النـاس بعـد ذلك إلى النسخ والتـجـوّز في العبارة بالألفاظ، فعُبِّر بالمعنى بغير اسمه الذي جُعل له أولاً وجُعل الاسم الذي كـان لمعنى مـا راتبـاً له دالاً على ذاته عبارة عن شيء آخر متى كان له به تعلّق ولو كان يسيراً إما لشـبـه بعـيـد وإمـا بغـيـر ذلك، من غـيـر أن يُجعل ذلك راتباً دالاً على ذاته»[24].

مثل هذه الحرية إزاء الألفاظ هي علامة إتقان اللسان، إتقان سيتيح ولادة العلوم الأولى، العلوم الألسنية، أي صناعتي البلاغة والشعر. ولكن فائدة الصورة البلاغـية هنا تكمن في أنها تشهـد على حياة اللغة وعمل الناس في الشكل الذي

---

(23) لفظة استعارة في الفرنسية منقولة عن اليوناني Metaphora (بونيتز، a 462، 16 ـ 52). ويعرّفها أرسطو في كتابه **الشعر**، 21، a 1457، 6 ـ 9: «الاستعارة هي أن يُنقل إلى شيء اسم يدلّ على شيء آخر نقلاً من الجنس إلى النوع، أو من النوع إلى الجنس، أو من النوع إلى النوع، أو بحسب علاقة التماثل». وهذه اللفظة، الاستعارة، تتيح المجال لملاحظات وتوضيحات عديدة في كتاب **الشعر** كما في كتابه **الخطابة**، وتتكرّر أيضاً في مؤلفات أخرى من مؤلفات أرسطو الستاجيري. وتستعمل الترجمة العربية القديمة لـ **الشعر**، ترجمة أبي بشر متّى، لفظة **تعدّي** وليس لفظة **استعارة** كما يفعل الفارابي؛ انظر عيّاداً، 1967، ص. 147، 123، 125، إلخ. والنصّ المترجم من السرياني إلى العربي، بعيد عن الأصل اليوناني على الغالب. أما الترجمة القديمة لكتاب **الخطابة**، فإنها تستعمل لفظتي **تغيير** و**مجاز**. والترجمة، في هذه الحالة أيضاً، رديئة جداً.

(24) **حروف**، مقطع 127، ص. 141، 6 ـ 10. انظر أيضاً، فيما يخصّ الاستعارة، كتاب الفارابي **عبارة** (سليم)، 7، 19، ص. 19، ومايليها.

تتّخذه هذه الحياة: «صار الناس» يقول الفارابي[25]. إن الناس هم الذين يطوّرون اللغة، انطلاقاً من اللغة التي يضعها مؤسّس اللسان[26].

ولكننا نصل إلى المرحلة التالية من تكوين اللسان، المرحلة المعاصرة لولادة العلوم. ذلك أن التسمية تتلاحق، والفارابي يبيّن ذلك، مع تكوّن كل علم. والواقع أن الإتقان الذي يبلغه الإنسان في حيازة اللغة وسيرورة التسمية سينفذ، في الديناميك الذي يحثّه، وقد قلنا ذلك للتوّ، إلى تحوّل في الإنجازات الألسنية والفاعليات الإنسانية موضع التساؤل. وستكتسب الفاعلية الألسنية بعداً إضافياً: إنها لن تقرن لفظة بشيء وبمعنى فحسب، بل ستتحوّل إلى فاعلية معرفية بالمعنى الحقيقي. وستُضاف إلى مجرّد معلومة تنقلها الكلمة التي تحيل إلى معنى وإلى شيء خارجي معرفةُ نموذج جديد ينشأ من تنظيم اللغة ذاتها. إن مرحلة ولادة العلوم هي التي سيصفها الفارابي الآن. علوم هي في البداية علوم اللغة، قبل أن تصبح علوم القياس المنطقي والفلسفة. ولكني أودّ هنا، قبل أن أعرض بالتفصيل هذا النهج للفارابي، أن أقدّم ما يمكنه أن يُعتبر تسويغه، شرحه النظري: ميل الإنسان، بالاستعداد الفطري، إلى أن يبحث عن ترتيب الأشياء وتنظيمها.

ميل إلى الترتيب والتنظيم

إنها، في الواقع، لملاحظة مثيرة للاهتمام جداً تلك التي يبديها الفارابي في المقطع 129، وذات علاقة بمشكل المعرفة. وليشرح الفارابي ولادة صناعتي الخطابة والشعر - اللذين سنرجع إليهما في الصفحات التي تلي - يعلن ما يمكننا أن نعتبره مبدأ عاماً لنظريته في المعرفة:

> «فتحصل[...] صناعة الشعر لما في فطرة الإنسان من تحرّي الترتيب والنظام في كل شيء. فإن أوزان الألفاظ هي لها رتبة وحسن تأليف بالإضافة إلى زمان النطق»[27].

(25) حروف، مقطع 127، ص. 141، 6.

(26) انظر، بالنسبة لهذه المسألة، مايقوله الفارابي فيما بعد بقليل، حروف مقطع 130، ص. 143، 11 وما يليها، عندما يصف عمل أولئك الذين يأتون بعد مؤسّس اللسان ويتابعون عمله إذ يحسّنون الألفاظ الموجودة أو يصقلونها ويصوغون الألفاظ التي تنقص.

(27) حروف، مقطع 129، ص. 142، 13 ــ 15.

ونقول بعبارة أخرى إن في فكر الإنسان استعداداً فطرياً للبحث عن الترتيب والنظام في كل شيء. وهذا الاستعداد هو الذي يفضي، إذا طبّقناه في مجال الألفاظ، إلى ولادة صناعة الشعر، بعد أن أتاح صناعة الخطابة. ومن المثير للاهتمام أن يكتشف المرء، بعد ألف سنة، تلك الفكرة نفسها في التقديم الذي اقترحه لها كارل بوبر، في المحاضرة التي ألقاها في كلية بيترهاوس، كمبردج، صيف عام 1953. فهو، إذ يتكلّم على الاستقراء، فإنه يقبل الدحض المنطقي الذي يقترحه هيوم له؛ ولكنه يرفض الشرح السيكولوجي بالعادة الذي يقترحه له هذا الرجل نفسه، هيوم، ذلك أن العادة تحيل إلى التكرار الذي ينبغي شرحه بدوره. وبدلاً من أن نشرح نزوعنا إلى إيجاد تعاقبات منتظمة بأنه نتيجة التكرار، فإن هذا النزوع هو الذي يشرح أن ثمة تكرارات بالنسبة لنا. وعلى هذا النحو إنما نحاول محاولة فاعلة أن نفرض نظاماً على العالم، دون أن ننتظر انتظاراً سلبياً أن يفرض نظام العالم نفسه علينا بالتكرار. وجهودنا لفرض نظام على العالم أسبق من ملاحظة هذا النظام أو التشابهات في العالم. وينجم عن ذلك أن نظرياتنا العلمية ليست تكثيف ملاحظاتنا، بل هي اختراعات، مجرّد افتراضات نقدّمها وينبغي لها أن توضع موضع الاختبار وتُستبعد إذا كانت في نزاع مع الملاحظات.

ومن المؤكد أن مشكل الفارابي ليس، هنا، ذلك المشكل الذي يشغل بال بوبر، أي مشكل وضع الحدود الفاصلة والتمييز بين العلم والعلم المزعوم. ولكن الإضاءة التي ساهم بها بروبر ثمينة لنا لنفهم مدى ملاحظة الفارابي: فالمقصود بالنسبة له أن يشرح ولادة العلوم، وذلك على نحو يأخذ بالحسبان معاً مقتضيات المنطق ومقتضيات النظام في تسلسل الأحداث.

ولادة الصناعات الأولى

بداية هذا التنظيم لحقل المعرفة، بدايات العلوم الأولى، تأتي، كما يقول الفارابي، من «التوسّع في العبارة بتكثير الألفاظ وتبديل بعضها ببعض وترتيبها

وتحسينها. فيبتدىء حين ذلك في أن تحدث صناعة الخطابة أولاً ثم صناعة الشعر قليلاً قليلاً»[28].

و «التوسّع في العبارة» يتدخّل في المجال الذي تلتقي الألفاظ والمعاني فيه. وهذه المعاني، كما سيشرح المقطع 129، خطبية كلها في البدء. والسبب الذي يقترحه لذلك يكمن في أن المعاني العقلانية الأولى، التي يتدرّب عليها انطلاق الفاعلية المعرفية، هي معاني الحسّ المشترك، وأن أحداثاً تتدخّل باستمرار، أحداثاً تتطلّب من الإنسان أقوالاً أو عناصر من أقوال[29].

وتحليل تكوّن اللغة يقود الفارابي إلى تاريخ لولادة العلوم يماثل التاريخ الذي يعرضه من جهة أخرى في كتابه، على سبيل المثال، **كتاب الخطابة**. ويصرّح فيه في الواقع:

> «والإنسان إنما يشعر بالطرق الخطبيّة قبل أن يشعر بالجدليّة لأن الخطبيّة تجري بها عادته مذ صباه وأول أمره في الأمور التي سبيل الإنسان أن يعانيها. وأما الجدلية فإنما يشعر بها أخيراً. وأخفى من الجدلية الطرق البرهانية، فإنها لا يكاد يشعر بها من تلقاء نفسه [...]. والطرق الخطبية تُستعمل في الأمور المشتركة للصنائع كلها، وهي التي لا يمكن أن يُستعمل فيها طريق يختصّ بصناعة دون أخرى، بل للصنائع بأسرها، وفي تعليم الجمهور كثيراً من الأشياء النظرية، وفي تعليم الإنسان الذي ليس من أهل صناعة ما الأشياء الخاصّة بتلك

(28) **حروف**، مقطع 127، ص. 141، 13 ــ 15.

(29) **حروف**، مقطع 129، ص. 142، 6 ــ 9: «ويبين أن المعاني المعقولة عند هؤلاء [الذين اعتادوا على لسان وعلى تنظيمه] هي كلها خطبيّة، إذ كانت كلها ببادىء الرأي. والمقدّمات عندهم وألفاظهم وأقاويلهم كلّها أولاً خطبيّة. فالأقوال الخطبية هي السابقة أولاً».

الصناعة متى احتيج إلى ذلك في وقت ما، وفي المخاطبات التي تُستعمل في المعاملات المدنية»[30].

وهذا النموّ بصناعة الخطابة هو الحدّ الذي نجمت عنه ولادة الاستعارة، التي تتّصف بأنها نتيجة نمو اللغة والعبارة وغناهما، نتيجة متضافرة مع شاغل الترتيب والتنظيم. ولكنّ ما يولّد الاستعارة، أي الوعي بضرب من قرابة المعاني، وبوحدة إجمالية لحقل المعاني، والميل إلى التعميم وبالتالي إلى التحديد، أمر مفارق، ومتناقض على نحو من الأنحاء. ذلك أن ماهو مشترك بين الصنائع جميعها والعلوم كلها غير تقني وغير علمي، بل إن البحث، على العكس، عن ثوابت وضروب من الانتظام هو خاصّة علم من العلوم، وهو مايتيح تمييزه من علم آخر. وفي هذه العروة إنما يتحدّد موقع صناعة الخطابة، لأن في ذلك إنما يتحدّد موقع الفاعلية المعرفية الأولى للإنسان، هذا الميل إلى العلم الذي لم يحدّد بعدُ موضوعاً خاصاً، كما يكون ذلك ضرورياً بالنسبة لكل علم.

وانطلاقاً من ذلك، تتابع فاعلية نموّ اللغة طريقها، وبالواسطة غير المباشرة للنماذج الإرشادية (**المثالات**) والإعدادات الاستيهامية للخيال (**الخيالات**) ستولد صناعة الشعر، الأكثر تحديداً من صناعة الخطابة، ذلك أن لها موضوعاً أكثر وضوحاً. ففي حين أن صناعة الخطابة تنصبّ في الواقع عندئذ على حقل المعاني الإنسانية كله لينطبق على أي موضوع من الموضوعات التي تكوّن الفاعلية الإنسانية، ستولد صناعة الشعر من واقع جديد، واقع بعض المعاني الناجمة عن استعمال خاص للغة. فصناعة الشعر هي ولادة معانٍ جديدة لاتحيل إلى موضوعات خارجية فحسب، بل إلى اللغة نفسها: **فتحدث المعاني الشعرية**[31]

(30) **خطابة**، ص. 54 ــ 57، 254 b، 6 ــ 255 a، 12. يمكننا أن نقارن هذا المقطع للفارابي، وملاحظته للميل إلى الترتيب والنظام، بما يقوله أرسطو في كتابه **الشعر**، الذي كان الفارابي يعرف ترجمته العربية. قيل فيه بالفعل: يبدو أن ثمة سببين طبيعيين لولادة الشعر: المقارنة والمحاكاة من جهة، واللذة الماثلة في التعلّم من جهة أخرى. انظر طبعة عيّاد، ص. 37، 11 ــ 22 ثم ص. 39، 1 ــ 3، المقابلتين لـ ص. 4، 1148 a، 4 ــ 15 في كتاب أرسطو **الشعر**.

(31) **حروف**، مقطع 129، ص. 142، 11 ــ 12.

وستكون صناعتا الخطابة والشعر اللتان يستخدمهما الإنسان، بدورهما، نقطة انطلاقٍ لتقدّم جديد في مجال المعرفة وستتيحان المجال لنموذج جديد من المعرفة، العلوم التاريخية. ونشوؤهما، كما يصفه الفارابي، هو التالي: الناس يستخدمون الأقوال والقصائد لرواية القصص الخاصة بالأحداث، الماضية أو الحاضرة، التي كانوا يشعرون بالحاجة إليها. وعلى هذا النحو إنما ظهر رواة الخطب، ورواة الأشعار و «حفّاظ» الأخبار التي تُروى فيهما[32]. فيصبح هؤلاء الرجال فاعلي مشروع ذي أهمية من إرصان اللسان وتطوره، مشروع سرده الفارابي في تتمّة مقطعه على النحو التالي: «فيكونون [أي هؤلاء الأشخاص] هؤلاء هم فصحاء تلك الأمة وبلغاؤهم، ويكونون هم حكماء تلك الأمة أولاً ومدبّروهم، والمرجوع إليهم في لسان تلك الأمة»[33]. ولدينا هنا البدايات الأولى من علم التاريخ ولا ريب، والاعتراف بالدور الذي كان هؤلاء الروّاد والمدرّبون قد أدّوه. فالأدب العربي لم يترك لنا أوابد تماثل الملاحم الإغريقية أو اللاتينية، ولا شك، ولكن له إرثه الشعري الجاهلي[34]، وله أخباره وأيامه[35]. إن رجالاً مثل

(32) **حروف**، مقطع 130، ص 142، 11 ــ 12.

(33) **حروف**، مقطع 130، ص 143، 4 ــ 6.

(34) الأدب النقدي، في الشعر الجاهلي، واسع جداً ويمكننا الرجوع إلى **الفهرست**، ص. 229 ــ 232، الترجمة الانغليزية، I، 343 ــ 350. ولن أدخل في المناقشة الخاصة بصحّته. ويكفيني هنا أن أقول إن هذا الشعر يعنينا، من وجهة النظر التي نعالج بحسبها الموضوع، بمقدار ما يشكّل جزءاً من الإرث الأدبي العربي وبمقدار ما يتيح للفارابي أن يرجع إلى الأزمنة الأولى من اللسان العربي وإعداده. وقد ذكرنا ذلك في ص. 19 ــ 02 والهامش رقم 1.

(35) عن **أيام العرب** التي تؤلّف مع الشعر مصدراً من مصادر معارفنا للعالم العربي قبل الإسلام، يمكننا الرجوع إلى العرض الطويل الذي قدّمه ابن النديم في كتابه **فهرست**، **مقالة** III، **فن** 1، ص 115 ــ 174، الترجمة الانغليزية، I، ص. 162 ــ 252، الذي يذكر مؤلفين عديدين وأعمالهم. ويلاحظ ميتووتش أن أي شيء في شكله الأصيل لم يصلنا؛ وأفضل مصدر للمستخلصات يظلّ أبو عبيدة (مات 210/ 825)، (انظر **فهرست**، ص 85 ــ 86، ترجمة I، ص. 115 ــ 118) الذي كان بحّاثة كبيراً من البصرة حيث ولد عام 110/ 728. ونجد أيضاً قصصاً من **الأيام** في مؤلفات مثل **كتاب الأغاني** للأصبهاني أو لدى مؤلفين كياقوت، وابن عبد ربه، والنوري، وابن الأثير، إلخ. انظر **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، I، ص. 816 ــ 817، مقال «أيام العرب» بقلم ميتووتش.

الرواة أدّوا، من وجهة النظر هذه، دوراً ذا أهمية بل كبيراً في التاريخ الأدبي والألسني للثقافة العربية، ذلك أننا إليهم إنما ندين بحفظ ونقل إرث أنقذوه من الضياع[36].

وسيصف الفارابي عندئذ، بكثير من الدقّة، أعمالهم، الرئيسة تماماً، في إعداد اللسان وتطوره، في مقطع ذي أهمية كبيرة، ذلك أنه إنما هو واحد من المقاطع التي توضّح النشوء النظري للسان، ولاسيما القول، وما المراحل التي اقتضى تكوّنه أن يمرّ بها. ويصرّح في الواقع:

«وهؤلاء أيضاً هم الذين يركّبون لتلك الأمة ألفاظاً كانت غير مركّبة قبل ذلك، ويجعلونها مرادفة للألفاظ المشهورة، ويمعنون في ذلك ويكثرون منها، فتحصل ألفاظ غريبة يتعارفها هؤلاء ويتعلّمها بعضهم عن بعض ويأخذها غابرهم عن سالفهم. وأيضاً فإنهم مع ذلك يعمدون إلى الأشياء التي لم تكن اتُّفقت لها تسمية من الأمور الداخلة تحت جنس أو نوع. فربما شعروا بأعراض فيصيّرون لها أسماء. وكذلك الأشياء التي لم يكن يُحتاج إليها ضرورة فلم يكن اتّفق لها أسماء لأجل ذلك، فإنهم يركّبون لها أسماء، والباقون من تلك الأمة سواهم لايعرفون تلك الأسماء، فيكون جميع ذلك من الغريب. فهؤلاء هم الذين يتأملون ألفاظ هذه الأمة ويُصلحون المختلّ منها. وينظرون إلى ماكان النطق به عسيراً في أول ما وُضع فيسهّلونه؛ وإلى ما كان بَشِع المسموع فيجعلونه لذيذ المسموع؛ وإلى ماعرض فيه عسر النطق عند التركيبات الذي لم يكن الأولون يشعرون به ولا عرض في زمانهم فيعرفونه (أو يشعرون فيه) بشاعة المسموع، فيحتالون في

(36) بمعزل، ونقولها مرة أخرى، عن كل اعتبار لصحة ما نقلوه، فالصحة إنما هي مشكل آخر. وسواء أكان صحيحاً مانقلوه أم لا فإن ما نقلوه أدّى دوراً أساسياً ومؤسّساً.

الأمرين جميعاً حتى يسهّلوا ذلك ويجعلوا هذا لذيذاً في السمع. وينظرون إلى أصناف التركيبات الممكنة في ألفاظهم والترتيبات فيها. ويتأمّلون أيها أكمل دلالة على تركيب المعاني في النفس وترتيبها. فيتحرّون تلك وينبّهون عليها ويتركون الباقية فلا يستعملونها إلا عند ضرورة تدعو إلى ذلك. فتصير عندها ألفاظ تلك الأمة أفصح مما كانت، فتتكمّل عند ذلك لغتهم ولسانهم. ثم يأخذ الناشىء هذه الأشياء عن السالف على الأحوال التي سمعها عن السالف، وينشؤ عليها ويتعوّد عليها مع من نشأه إلى أن تتمكّن فيه تمكّناً يحفو به أن يكون ناطقاً لغير الأفصح من ألفاظهم. ويحتفظ الغابر منهم ما قد عمل به الماضي من الخُطَب والأشعار وما فيها من الأخبار والآداب»[37].

هذا المقطع الطويل للفارابي يتحدّد موقعه، وينبغي ألا ننسى ذلك، في عرضٍ للتسمية. ويبيّن الفارابي، بعد أن درس السيرورة، كيف يتلاحم عمل التسمية مع تقدّم المعرفة الذي يكوّنه بروز العلوم المختلفة. فَعَرَض صناعتي الخطابة والشعر، ثم بيّن أن نموّ هذين العلمين ينفذ إلى ولادة العلوم التاريخية. وعندئذ إنما يتحدّد موقع هذا الوصف لعمل الرواة والحفّاظ. وعلينا أن نلاحظ أول الأمر أن هذا العمل لا يتحدّد موقعه في نقطة إنشاء اللسان الذي تكلمنا عليه آنفاً في الجزء السابق، وإن كان يتدخّل في إطار ضرب من إرصان اللغة، بل في مرحلة لاحقة: فاللسان موجود، وليس علينا أن نأخذ علماً بهذا الوجود فحسب، ولكن علينا أيضاً أن نلاحظ أن اللسان تقدّم تقدماً كافياً لا ليصبح أداة للدراسة فقط، بل ليصبح موضوع دراسة: تلك هي الأهمية التي نوليها ولادة صناعتي الخطابة والشعر. فاللسان أصبح تقنية يمكنها أن تُقنَّن وتتكيّف مع بعض الاستعمالات التقنية

(37) حروف، مقطع 130، ص. 143، 6 ـ 144، 11.

والنوعية. وهذه الأقوال وهذه القصائد، التي تخضع لبعض القواعد، ستُستخدم لجمع مجموعة من المعطيات من نسق سرد الأحداث، ولجمع قصص الوقائع الماضية ونقلها، وقائع يحتاج إليها الناس الحاليون. والحال أن هذا التفكّر في ظهور معطيات ومعارف تاريخية لم تفسح المجال للفارابي، وهو أمر مستغرب، إلى عرضٍ عن التاريخ، بل عن الدور الألسني لهؤلاء الروّاد المؤرخين، وهم الرواة والحفّاظ[38]. وسيكون لهؤلاء الرجال في الواقع، بفعل وظيفتهم، وظيفة الحكماء

(38) من اللافت للانتباه أن نكتشف أن التاريخ لا يحتلّ مكاناً لدى الفارابي في تصنيف **العلوم**. وكان الوضع من قبلُ مماثلاً لدى إخوان الصفا الذين يذكرون، في **الرسالة السابعة**، التاريخ والسيرة في التقسيم الكبير بين العلوم التي يمكننا، بعد غارده وأنواتي، أن نسميها **العلوم الرياضية** «Sciences disiplinaires». وعددها تسعة علوم: الكتابة والقراءة؛ دراسة اللسان والنحو؛ علم العدد والمعاملات التجارية؛ الشعر وأوزان الشعر؛ علم الألوهة؛ السحر، الرقية، الكيمياء والميكانيك؛ الصنائع والمهن؛ التجارة، والزراعة وتربية الحيوانات؛ السيَر والأخبار. ولكن من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن أي كتاب لا يعرض التاريخ، وإن كان مذكوراً علىَ صورة قصص وسير في تصنيف العلوم النظري، في حين أن **الجغرافية** غير المذكورة في تصنيف العلوم تبحثها **الرسالة** الرابعة، على العكس.

ولا يذكر الفارابي، وقد أشرنا إلىَ ذلك، التاريخ في تصنيفه، بين العلوم الألسنية، ولا بين العلوم التي تنتمي إلى السياسة. والتصنيفات الأخرى للعلوم في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي لا تمنح التاريخ، على نحو مماثل، مكاناً ذا أهمية حقاً، وإن كانت تتكلّم عليه. وعلى هذا النحو إنما يضع الخوارزمي، في كتابه **مفاتيح العلوم**، التاريخ، **الأخبار**، في علوم الشريعة، في الموقع السادس، بعد **الفقه**، **والكلام**، والنحو، وصناعة الكاتب، وعلم العروض.

ولن يذكر التوحيدي في كتابه **رسالة في العلوم**، بعد القرآن، سوى **السنّة والحديث**. ولن يتكلّم على التاريخ بأي نحو من الأنحاء.

هذا بالنسبة للجانب النظري، جانب تصنيفات العلوم. ولكن ثمة التصنيف العملي في الاتجاه الآخر، ولدينا منه تصنيف جدير بالملاحظة، الجزء **الفهرست** لابن النديم. إنه يُعدّ للتاريخ وللعلوم التاريخية مكاناً واسعاً: لقد أشرنا فيما سبق، هامش رقم 35، إلى الجزء الأول من الفصل الثالث المخصّص للعلوم التاريخية. وإليكم البداية: «الفصل الثالث، الخاصّ بالمؤرخين، وعلماء الأنساب، والمحدّثين. ويتضمّن ثلاثة أجزاء. الجزء الأول: معطيات تاريخية خاصة بالمؤرّخين، بعلماء الأنساب، بكتّاب السير، برجال الحديث؛ عناوين مؤلفاتهم. الجزء الثاني: معطيات خاصة بالكتّاب، بالمترسّلين، وبرجال الخراج؛ عناوين مؤلفاتهم. الجزء الثالث: معطيات خاصة برجال الأدب، برجال البلاط، بالمغنّين؛ بالهزليين والمشعوذين؛ عناوين مؤلفاتهم» (بالعربي، ص. 137؛ الترجمة الانغليزية، ص. 192 من المجلّد الأول).

والأدباء، تأثير مباشر في اللسان، في تحوّله، في نموّه، وفي تطوّره[39].

فهم إذن لا يثيرون اهتمام الفارابي بصفتهم المؤرخين الأوائل، ولكن بهذا التأثير الذي يمارسونه في اللسان بالضبط. بل إن الفارابي يلفت الانتباه، قبل أن يوضّح هذا التأثير، إلى دورهم، دور **المرجع إليهم في لسان تلك الأمة**[40]. إنهم، قبل أن يؤثّروا في اللسان، يؤمّنون جودته وحفظه الجيّد. إن معرفتهم الجيّدة باللسان العربي الفصيح هي التي جعلتهم جديرين بهذا الدور، دور المرجع، وأتاحت لهم في الوقت ذاته أن يتدخّلوا في سيرورة إعداد الألفاظ ونموّ اللسان. إن تدخّلهم في سيرورة التسمية عديد. والألفاظ الأولى من هذه الألفاظ التي تدين لهم بوجودها هي الألفاظ المترادفة.

دور الرواة: الألفاظ المترادفة

سبب ظهور المترادفات هو هذه الدينامية وهذه الحيوية، دينامية اللسان وحيويته اللتان تكلمنا عليهما فيما سبق[41] ونفذتا نفوذاً طبيعياً إلى صناعتي الخطابة والشعر. وأودّ أن ألفت الانتباه إلى ملاحظة الفارابي التي تلي حالاً: «... فتحصل

---

(39) بلاشير قاس جداً، عندما يصف في كتابه، **تاريخ الأدب العربي**، ص. 85 وما يليها، مرحلة تكوين الإرث الشعري والتاريخي لدى العرب وتحقيقه (ص. 85 ــ 127)، على الناقلين الكبار، **راوية**، الذين نابوا مناب الناقلين الأولين (**راوي، رواة**) خلال الربع الثاني من القرن الأول. فالشعر كان يُنقل في البداية نقلاً شفهياً. ثم ستدفع عناصر شتّى، كتكوين الدول، والخصومات السياسية الدينية، والشغف بالماضي، إلى إكمال الموروث الشفهي بالكتابة. ولكن ذلك سيحدث بالتدريج، فيما بعد، مع كل المخاطر الناجمة عن الشكل البدئي للكتابة العربية، الخالية من النقاط على الحروف ومن **الحركات**. وليس لدى الناقلين الكبار أي دقّة منهجية. وسيحدث تقدّم ناجم عن تأثير الدراسات النحوية ودراسات فقه اللغة. وحتى البحّاثة لا يتجنّبون بعض العيوب: الشغف بالألفاظ النادرة (ص. 121)، الميل إلى الخيالي (ص. 122) والمدهش، الطريقة الذاتية، الجهل بمقتضيات النقد الحديث.

ومن المفيد أن نبيّن هنا أن بلاشير يعتبر أن الميل إلى اللفظ النادر عيب، في حين أن الفارابي يلاحظ أن الحاجة هي التي ستشرح، لدى **الرواة**، لجوءهم إلى **الألفاظ الغريبة** (143، 8).

(40) **حروف**، مقطع 130، 5 ــ 6.

(41) انظر فيما سبق، ص. 223 ــ 224.

ألفاظ غريبة يتعارفها هؤلاء، ويتعلّمها بعضهم عن بعض ويأخذها عابرهم عن سالفهم»[42].

وهذه الألفاظ الغريبة ليست أبداً ولا ريب، أول الأمر، علامة ميل إلى المدهش، إلى النادر والطريف، ولكنها علامة تخصّص ناشىء في اللسان، وُلد من غناه وقوته في النمّو. فبعضهم اتّهموا، بالعادة على الغالب، أدباء العرب، وقد بيّنا ذلك في الهامش رقم(39) بمناسبة الحديث عن بلاشير[43]، بميل إلى البحث عن اللفظة النادرة، الشاذّة أو المخالفة للمألوف. وربما يكون ممكناً، دون أن نستبعد إمكان وجود ميل من هذا النوع، أن نتساءل أليس هذا الميل لاحقاً بوجود هذه الألفاظ، بدلاً من أن يكون سببها، أليست هذه الألفاظ، كما قد يلمّح إلى ذلك كل هذا المقطع للفارابي، هي النتيجة لضرب من الحياة القوية للغة. وهذه الحياة الفيّاضة هي التي تشرح بداية التخصّص الذي نشهده مع ظهور صناعتي الخطابة والشعر.

والتأمّل الثاني في ملاحظة الفارابي الواردة فيما سبق ينصبّ على **التعلّم والتعليم**. هذا التواصل المتبادل وهذا التعليم المتقابل الذي يعرضه هما علامة موقف علمي ناشىء، موقف يعتبر المعطى الألسني موضوعاً وليس أداة فقط، موضوعاً قادراً على أن يتيح المجال لتبادل بالإضافة إلى ذلك. وهذا الإلحاح، إلحاح الفارابي على الجانب التعليمي من اللسان، سيكون موضع الإبراز فيما بعد[44]. وستستوقفنا على وجه الخصوص تلك الملاحظة الواضحة جداً التي سيبديها الفارابي فيما بعد بقليل ليشرح، كما يفعل هنا، ولادة العلوم: «فيصيّرون عند ذلك لسانهم ولغتهم بصورة صناعة يمكن أن تُتعلَّم وتُعلَّم بقول وحتى يمكن أن تُعطى علل كل مايقولون»[45]. ومن المحتمل أنْ ليس ثمة شك في أن مايفكر فيه الفارابي هنا، حين

---

(42) **حروف**، مقطع 130، ص. 143، 8.

(43) **حروف**، انظر فيما سبق، هامش 39.

(44) انظر العرض المخصّص للتعليم، ص. 375 ومايليها.

(45) **حروف**، مقطع 137، ص. 148، 7 ــ 8.

يتكلّم على التواصل وعلى التعلّم، يقصد تماماً بداية العلوم الألسنية، أو، على نحوٍ أكثر وضوحاً، بداية تنظيم اللسان في معرفة تقنية موجّهة نحو العلم.

والتأمل الثالث أخيراً، الذي تستدعيه ملاحظة الفارابي موضوع حديثنا، ينصبّ على البعد الزمني للسيرورة التي يصفها. ولا يتوقّف الفارابي هنا عند عرض في التاريخ، وقد لفتنا الانتباه إلى ذلك فيما سبق. والسبب الأبسط لهذا الموقف يكمن دون شك في واقع مفاده أن التاريخ لم يكن يوجد حقاً بصفته علماً في عصره، ولافي تقسيم المعرفة، حيث لم يكن ثمة مكان حقيقي قد أُعدّ له، وقد ذكرنا ذلك منذ وقت قريب، إلا في المؤلفات التي كانت تنتمي إلى حولية الأخبار وعلم الأنساب أكثر من انتمائها إلى التاريخ بالمعنى الذي نفهمه في أيامنا هذه. ولكن الفارابي سيُبرز الجانب التاريخي من اللسان وعلوم اللغة بصورة مفارقة. إننا رأينا سابقاً أن موقع أفكاره كان يتحدّد في منظور من النموّ التاريخي، من المساهمات المتعاقبة. وهذا أمر يؤكّده هنا الدورُ الخلّاق لهؤلاء الرجال، الذين ينَسّقون الألفاظ لهذه الأمة، ونمطُ النقل معاً. ونحن ترجمنا بعبارة «إنها تنتقل من جيل إلى جيل» تلك العبارة التي تعني حرفياً «أولئك الذين يأتون (**الغابر**) فيقتبسون هذه الألفاظ من أولئك الذين سبقوهم (**السالف**)»، وهي جملة تردّد صداها الجملة التي تنهي هذا المقطع: «[...] **والغابر يحفظ ما أنجزه الماضي**»[47]. فثمة هنا وعي بارز جداً بأن نموّ اللغة سيرورة زمنية وفق القبل والبعد، والماضي والمستقبل، وكل عرض متزامن يمكن أن يعرضه أحد لها يحيل إلى ضروب من التزمّن (التعاقب). وفي مثل هذا المنظور لصلة بين الحاضر والماضي إنما ينبغي أن نفهم الملاحظة التي أبداها الفارابي قائلاً إن هؤلاء الرجال، هؤلاء الأدباء، هم ضمانة اللسان، **المرجع إليهم**. وليس اللسان ظاهرة عارضة، دون جذور، ولكن له نقاط صوى، ومراجع. فالتاريخ موجود إذن على صورة بعد تاريخي، لانعدام كونه علماً. ومثل هذا الوعي بسمة اللسان التاريخية هو الذي سيشرح مواقف الفارابي من العلاقات

---

(46) انظر فيما سبق، ص 270 - 271.

(47) حروف، مقطع 130، ص. 143، 8 ــ 9، ثم ص. 144، 10.

بين الفلسفة والدين من وجهة نظر ألسنية: ولن يضع نفسه في منظور لسان ديني ومقدّس، بل في منظور لسان يخضع إلى بعض المقتضيات العقلانية التي لدى الفلسفة، بالنسبة لها، عتاد أكثر من الدين بكثير(48).

دور الرواة: ابتكار الألفاظ

هذه الملاحظة للفارابي التي توقفنا عندها طويلاً جداً تمنح كل هذا المقطع الذي ذكرناه فيما سبق نغمته. والواقع أن الفارابي يلفت الانتباه جيداً، بعد أن ذكر مبدعي المترادفات، عندما يصف دورهم في صناعة الكلمات للدلالة على أشياء أفلتت من سيرورة التسمية وهي تدخل مع ذلك في جنس أو نوع، إلى الحاجة إلى التخصّص في استعمال الألفاظ، وإلى توضيح المعاني، اختصاص هو نقطة انطلاق كل علم. وهؤلاء الرجال، بتدخلّهم في التسمية وفهمهم بعض جوانب الأشياء المسماة (جنس، نوع، عرَض)، يمهّدون الدرب للعلوم المختلفة. ولا وجود للعلم أبداً، في الواقع، إذ لم نحز سوى الألفاظ الغامضة، فلا وجود للمعرفة الدقيقة أبداً مع ألفاظ غير دقيقة. فثمة تقدّم عندما تقترن المعرفة والتسمية. وإذا كان الفارابي يفترض، بعد أرسطو، أن المعرفة تقتضي اللجوء إلى التعريف بالجنس والنوع(49)، فليس ينبغي أن يصاب المرء بالدهشة حين يجد، في الطور السابق لولادة المعارف العلمية، عملاً من أعمال بناء الأفكار والمفهومات، بوساطة التسمية، تسمية تنصبّ على الجنس والنوع والعرَض، أو على موضوعات لم يكن لها نفع بمعزل عن المعرفة.

هذا العمل، إعداد الألفاظ، هو عمل اختصاصيين(50)، والفارابي يقول ذلك مرة ثانية هنا. فالرجال المعنيّون بهذه الألفاظ يعرفونها وحدهم، ويجهلها الآخرون. وعلى هذا النحو إنما حدث الانتقال من صناعة الخطابة ذات العلاقة بكل الناس، إلى العلوم التي هي ميّزة الاختصاصيين.

---

(48) عن هذه المسألة، مسألة العلاقات بين الفلسفة والدين، انظر فيما بعد، ص. 283 ومايليها.

(49) عن هذه المسألة، انظر **كتاب الجمع** حيث يوفّق الفارابي بين نهجي أفلاطون وأرسطو، ديتيريسي، ص. 8، 20 ـــ 10، 3؛ نادر، ص. 87، 7 ـــ 88، 12. ترجمة مالّه، 2، 4، 1 ـــ 2. 4. 3، ص. 159 ـــ 160.

(50) انظر بداية كتاب **الفصول**، الذي ذكرناه من قبل فيما سبق، ص. 216 ـــ 217.

ويُدخل الفارابي وظيفة أخرى من وظائف هؤلاء الرجال: إنهم لا يصوغون الألفاظ فحسب، المفهومات المستقبلية للعلوم، ولكن لهم أيضاً دور التفصيح وتجويد اللغة. ورأينا فيما سبق، عندما كان الفارابي يعيد رسم أصل اللسان[52]، أن الفيزيولوجيا كانت قد أدّت دورا في تكوّن اللغة وأن بعض الأصوات كانت أسهل إخراجاً من أصوات أخرى بالنسبة لسكان بلد واحد، وأن الأصوات نفسها والحركات عينها، في منطقة مختلفة، لم تكن هي الأسهل. وإذ يدوم هذا الاستعداد مادام الأساس الفيزيولوجي الذي يرتكز عليه، فإن للأدباء، المرجع إليهم في اللسان، دوراً، بالإضافة إلى دور المبدعين، هو تعديل عدد معيّن من الألفاظ، وتكييفها، وتحسينها، وتحويلها، بهدف إخضاعها إلى مقتضيات يعيدها الفارابي هنا إلى ثلاثة: التفصيح، والسهولة، والسمة المستساغة.

والمقتضى الأول ينصبّ على التفصيح. فألفاظ اللغة يمكنها أن تتحوّل، وتصبح معيبة أو مشوّهة: ينبغي عندئذ تصويبها وتقويمها. ونكتشف هنا هذا الدور، دور المرجع الذي كان قد ذُكر فيما سبق. إن الحاجة نفسها إلى الاحتفاظ بنقاء اللسان وفصاحته هي التي تشرح، وفق الموروث العربي، ولادة العلوم النحوية، ولادة تستند إلى علم الأصول لكلمة نحو (توجيه) لشرح المهمة التي ربما كان عليٌّ قد عهد بها إلى الأسود الدؤلي[53].

ويظهر إلى جانب هذا الشاغل، شاغل تفصيح اللسان، مقتضى ثان، مقتضى سهولة النطق. وعلينا ألا ننسى أن الرجال الذين تكلّمنا عليهم عكفوا على صناعتي الخطابة والشعر، وعلى العلوم التاريخية بفعل ذلك. وهذا يشرح أن ثمة، بالإضافة إلى شاغل اللسان الفصيح، شاغل اليسر في اللسان، في هذا اللسان الذي يُستخدم في الأقوال والقصائد. إنهم يواجهون بالتالي صعوبات اللفظ التي يمكنها أن تنجم، على حدّ سواء، عن فيزيولوجيا المتكلّم، إذا كان عليه أن يستعمل

(51) حروف، مقطع 131، ص. 143، 12 ــ 13.

(52) انظر فيما سبق، ص. 241.

(53) انظر، عن هذه المسألة، ماقلناه فيما سبق، ص. 179 ومايليها.

فونيمات (تصويتات) ليست مريحة بالنسبة له ولا مألوفة، وعن التركيب غير المألوف لبعض الفونيمات المألوفة من جهة أخرى في نماذج أخرى من التركيبات. ولا يوضّح الفارابي هنا طبيعة الصعوبات التي يواجهها هؤلاء الأدباء. ويستوقفنا هنا أن عملهم ينصبّ على علم الأصوات، وهو مجال سبره الألسنيون العرب جيداً من قبلُ، في عصر الفارابي، كما يمكن أن يشهد على ذلك التقديم الجيّد الإعداد منذ ذلك الحين للخليل بن أحمد في مقدّمة كتابه، **كتاب العين**، قبل قرن ونصف من الزمن. وكما يشهد على ذلك أيضاً العرض الذي يخصّصه الفارابي إلى هذا الجانب من العلوم الألسنية في الفصل الأول من كتابه **إحصاء العلوم**[54].

ويتدخّل مقتضى ثالث مع شاغل التجنّب لما هو قبيح وكريه وتشجيع الممتع. وهذا المقتضى يرتبط مباشرة بصناعتي الخطابة والشعر، لأنه مقتضى ينصبّ على ألفاظ اللسان منظور إليها في ذاتها وليس في علاقتها بالمعنى المنقول، فلذة القول تكون هنا في الشكل وليس في الأساس[55].

هذان المقتضيان الأخيران (سهولة القول وسمته المستساغة) يترافقان كما يلاحظ الفارابي: «... فيحتالون على الأمرين جميعاً [...]»[56]. فثمة هنا مسلّمة ضمنية: سهولة النطق تفضي إلى السمة المستساغة في الخطاب وتجعله ممتعاً.

ولكن عمل هؤلاء الرجال لا يقتصر على تدخّل في شكل الألفاظ وتجويدها، إنه يتدخّل أيضاً في نقطة التقاء اللفظ والمعنى: فالتنسيق والترتيب الممكن في الألفاظ سيُختاران ليس فقط وفق اعتبارات تنصبّ على الفصاحة،

---

(54) **إحصاء**، ص. 47، 11 ـ 48، 1.

(55) عن هذه المسألة، مسألة جمال الألفاظ وقبحها، انظر ما يقوله أرسطو في الكتاب III من **الشعر**، بصدد توافق الاستعارة أو عدم توافقها: III، 2، 10 a 1405 إلى 20 a 1405، وينهي كلامه على النحو التالي: «تلك هي المصادر التي ينبغي أن نستمدّ منها الاستعارات: من أشياء جميلة بالصوت أو المعنى أو النظر، أو بحاسة أخرى، ومن الأفضل أن تقول: الفجر «ذو الأنامل الوردية» من أن تقول: «ذو الأنامل الأرجوانية»، أو «ذو الأنامل الحمراء، وهي عبارة أقلّ جودة أيضاً». ترجمة دوفور، الآداب الجميلة، ص. 45. ولا ينبغي أن ننسى أن الرنين القبيح يمكنه أن يكون تعبيراً بلاغياً عن القبح.

(56) **حروف**، مقطع 130، ص. 144، 2.

وسهولة النطق أو على السمة المستساغة للمسموع، ولكنهما سيُختاران أيضاً تبعاً لمقدار الكمال الكبير أو الصغير الذي به تدلّ هذه التنسيقات وهذا الترتيب على تنسيق المعاني وترتيبها. ونحن هنا نكتشف الشاغل الذي أظهره الفارابي سابقاً، شاغل التوافق بين الألفاظ والمعاني(57). وهذا الربط بين اللفظ والمعنى هو الذي سيتيح للمعرفة خلال التنظيم أن تتجاوز مرحلة صناعتي الخطابة والشعر وأن تنمو في علوم أخرى.

وقبل أن يصل الفارابي إلى أن يصف انبعاث هذه العلوم، فإنه يذكر مع ذلك مرة أخرى أيضاً جانب التعليم والتكوين. ويجد المرء مجدّداً، في هده السطور القليلة(58)، تلك المبادىء الكبرى التي ظهرت آنفاً في تحليل هذا المقطع: المنظور التاريخي والتزمّني. فالتعليم تعليم يقع في الزمان، إن له تأريخاً: إن من يتعلّم يتلقّى من معلمه لساناً وألفاظاً ليست غير زمنية، ولكنه يتلقّاها «بعضهم من بعض ويأخذها غابرهم عن سالفهم»(59). وليس مطروحاً على بساط البحث هنا، بالنسبة للسلف أو المكوّنين، أن ينقلوا ما تلقّوه كما تلقّوه وبأكبر أمانة ممكنة، بل أن يُدخلوا ما أرصنوه أو غيّروه انطلاقاً ممّا تلقّوه. فالملاحظة ذات أهمية، ذلك أنها تحدّد موقعنا في منظور لسان ومعرفة يتحركان ويتطوّران، وتلفت الانتباه إلى الدور الفاعل والخلّاق، دور الأدباء: الرواة و الحفّاظ.

ويتّخذ الفارابي أيضاً، دون إلحاح، مكاناً في منظور من المشافهة يسم هذا التعليم، شأنه شأن العمل المنجز في اللسان. فجذر س م ع يتكرّر ثلاث مرات في هذه السطور القليلة، وعلى نحوٍ غير ثانوي، ذلك أن المقصود هو اللسان الملفوظ. إننا رأينا، في الواقع، أن الموضوع المطروح هو النطق واللفظ والقصائد والأخبار

(57) انظر فيما سبق، ص. 260 ــ 261 ولا سيّما ص261 هامش رقم 15، حيث ينصبّ الشاغل على بنية الألفاظ والمعاني، البنية ذاتها، كما هو الأمر هنا.

(58) **حروف**، مقطع 130، ص. 144، 7 ــ 11.

(59) **حروف**، مقطع 130، ص. 144، 7 ــ 8.

التي يستظهرها رجال يتلونها فيما بعد. ولكننا قريبون زمنياً من تطوّر لهذا النمط الشفهي من النقل، وسنرى ذلك قريباً.

والمسألة الأخيرة التي تميّز هذا التعليم، كما كانت تميّز عمل **الرواة والحفّاظ**، هي شاغل تفصيح اللسان: هؤلاء الرجال الذين ينقلون معرفتهم وكفاءتهم الألسنية هم **الفصحاء**، والغرض من التعليم أن يتقن التلميذ اللسان الأفصح (**الأفصح من ألفاظهم**)[60]. ومثل هذا المقتضى ينبغي أن يتحدّد موقعه في سياقه. ونحن نعرف شكاوى ابن قتيبة في مقدّمة كتابه **أدب الكاتب** ودراسة فوك لسان هذا العصر التي تبيّن أن اللسان العربي الفصيح كان يتقهقر منذ القرن التاسع وأن اللسان بعد الكلاسيكي هو الذي كان ينمو. وشاغل إبراز تعليم للسان الفصيح، واكتساب كفاءة ألسنية تجنّب الأخطار، أمر لافت للنظر ولاسيّما أن لسان الفارابي ليس هذا اللسان الأدبي ولكنه لسان اختصاصي.

إننا توقّفنا عند هذا المقطع توقفاً أطول قليلاً من توقفنا عند المقاطع السابقة، ذلك أن فيه ما يشكّل دينامية اللسان العربي، وسبب نموّه، وذلك بالارتباط مع رجال قادرين على أن يقودوا هذه الحركة إلى غايتها.

وتتمّة هذه الحركة هي التي، من جهة أخرى، سنقاربها الآن، مع تطوّرها الذي تمثّله ولادة الكتابة وتدخلّها في مجال المعارف.

الكتابة

تكاثر الأقوال، والقصائد، والأخبار التاريخية، حدث بفضل الرواة والحفّاظ، كما رأينا منذ قليل، وذلك لأنهم استظهروا مجموعة كاملة من المعطيات التي سينقلونها بدورهم، ولكنها ستكون أيضاً بالنسبة لهم المناسبة لفاعلية ألسنية خلّاقة وكاملة. بيد أنهم سيكونون ضحايا نجاحهم ولن يكون بمقدورهم مواجهة التزاماتهم بصفتهم ناقلين: «ولا يزالون يتداولون الحفظ إلى أن يكثر عليهم ما

(60) حروف، مقطع 130، 144، 10.

يلتمسون حفظه ويعسر فيُحوجهم ذلك إلى الفكر فيما يسهّلونه به على أنفسهم فتُستنبَط الكتابة»[61].

هذا الشرح الأول لولادة الكتابة قريب جداً من موقف أفلاطون من هذا الموضوع. ويتذكّر المرء، في الواقع، أسطورة ثوث (Theuth) التي يصف بها، في الفيدر، اختراع الكتابة. كان الإله ثوث قد اخترع، يُقال، العدد والحساب، والهندسة وعلم الفلك، دون أن نتكلّم عن النرد وزهر النرد، وأخيراً، اخترع قواعد الكتابة على وجه الدقّة[62]. وإذ أتى يقدّم إلى الملك ثاموس، الذي كان يقيم في طيبة، اختراعاته المختلفة، فإنه صرّح بصدد الكتابة: «تلك هي المعرفة، أيها الملك، التي ستؤمّن للمصريين زيادة في العلم والذكريات؛ ذلك أن عيب الذاكرة ونقص العلم وجدا علاجاً»[63].

ويستجيب اختراع ثوث، المقدّم على هذا النحو، استجابة كاملة لتوقّع الأدباء الذي يعرضه الفارابي: إن الذاكرة لا يمكنها أن تواجه تكاثر الأمور التي ينبغي حفظها، وتبحث عن أن تيسّر على نفسها المهمّة. فالكتابة، إذ تنوب مناب الذاكرة، وسيلة لمواجهة هذه الصعوبة. ولن يستوقفنا غير هذا الجانب من المذكّرة (مساعد الذاكرة)، دون أن ندخل في المناقشة والنقد الذي أبداه أفلاطون، وقد تكلمنا عليه سابقاً[64]. والكتابة بديل ودعم للذاكرة في عملها المتمثّل في حفظ الإرث المنقول شفهياً. ويؤكّد تتمة عرض الفارابي ذلك. والواقع أن ظهور الكتابة الأول هذا يقدّم طرازاً معيباً[65] بالحريّ يتحسّن مع الزمن.

---

(61) حروف، مقطع 131، ص. 144، 12 ــ 14.

(62) قائمة اختراعات ثوث فريدة جداً، ذلك أنها تشمل مجموع العلوم الرياضية، مع علم العدد، والهندسة، والميكانيك السماوي، وتشمل بواسطة النرد وزهر النرد، غير المباشرة، حساب الاحتمالات الذي نعرف كل الأهمية التي سيتّخذها بدءاً من باسكال. ألن تكون الكتابة التي أُدخلت على هذا النحو جاهزةً لتصبح يوماً من الأيام أداة التوافيقية التي سيحلم بها ليبنز؟

(63) أفلاطون، فيدر، 274 c. ترجمة دوبان ــ مورو، البلياد، II، ص 75.

(64) انظر فيما سبق، ص. 51 ــ 52.

(65) حروف، مقطع 131، ص. 144، 14 ــ 15. هل ينبغي إيثار الدرس الرديء على المختلط أو المختلف؟ لاشكّ في أن كل فرد يمكنه أن يكون منجذباً نحو إدخال ميزات خاصة به في نظام التعليم.

ويحيلنا هذا التحسّن إلى الوظيفة الأولية للألفاظ التي ذكرناها في الصفحات السابقة : إن الألفاظ ينبغي لها أن تمثّل المعاني أفضل تمثيل ممكن ، وأن تشبهها من أجل ذلك بقدر ما يمكن أن يحدث . وفي منطق البحث عن هذا التوافق المثالي بين الألفاظ والمعاني، يُسعى إلى جعل الكلمة المكتوبة أشبه ما يمكن باللفظة المنطوقة . ولا يقول الفارابي كيف يتمّ هذا الأمر ولا يوضّح طبيعة هذا التشابه ، ولكنه يفكّر دون ريب ببداية كتاب **Peri Hermeneias** ، الذي ترك لنا شرحاً له . ويصرّح أرسطو ، في هذا المقطع المعروف جيداً ، أن «مايخرج بالصوت دالّ على الآثار التي في النفس وما يُكتب دالّ على ما يخرجُ بالصوت»[66] . والفارابي يلفت النظر ، في شرحه ، إلى حدود هذا التأكيد . فليست العلاقة بين اللفظة والشيء الخارجي هي المقصودة كما عرض الشارحون[67] ، بل المقصود ببساطة مايقوله أرسطو :

«وأراد بهذا القول أن يُعرّفنا وجه دلالة الألفاظ على المعقولات التي في النفس وأنها شبيهة بدلالة الخطوط على الألفاظ»[68] . وعلى هذا التوافق بين التشابهات إنما عكفَ الفارابي هنا ، كما كان قد فعل ذلك تماماً في السابق ، عندما كان يقارن بنية الدالّ ببنية المدلول[69] . ويقول هذا القول صراحة في مكان آخر : «ويُحاكى بها ـ أي الكتابة ـ الألفاظ وتُشبَّه بها وتُقرَّب منها أكثر مايمكن ، على ما فعلوا قديماً بالألفاظ بأن قرّبوها في الشبه من المعاني ما أمكنهم من التقريب»[70] .

ولا يجازف الفارابي ، مثلما أنه لم يجازف من قبلُ ، في مناقشة تتناول نظرية المعرفة ؛ فهو يقتصر على دور الكتابة : آلة تدوين تتلافى قصور الذاكرة . وهنا أيضاً يقول ذلك صراحة ، بعد أن تكلّم بعبارات الصعوبة والسهولة ، في بداية المقطع :

---

(66) أرسطو **Peri Hermeneias** (العبارة)، a 16، 3 ـ 4، ترجمة تريكو، ص. 77 ـ 78.

(67) عبارة (1960)، ص. 25، 1 ومايليه.

(68) عبارة (1960) ص. 25، 13 ـ 14.

(69) انظر ماسبق ص. 38، 39.

(70) حروف، مقطع، 131، ص. 144، 15 ـ 16.

«فيدوّنون بها في الكتب ما عسر حفظه عليهم
وما لا يؤمن بأن يُنسى على طول الزمان»[71].

وسواء أكان ذلك بوصفه مساعداً للذاكرة أم في النضال ضدّ النسيان، فإن الدور الأول للكتابة موضع إبراز ويظلّ محدوداً: إنه دور مساعد للنقل الشفهي، نقل المعارف.

وينهي الفارابي مع ذلك المقطع بملاحظة تثير الدهشة، من حيث أنه يفتح للكتابة منظورات مختلفة كل الاختلاف عن المنظورات السابقة.

ويتابع في الواقع:

« ... على طول الزمان وما يلتمسون إبقاءها على مَن بعدهم
ومايلتمسون تعليمها وتفهيمها من هو ناءٍ عنهم في بلد أو مسكن
آخر»[72].

فالدور المعزوّ إلى الكتابة هنا مختلف كل الاختلاف عن الدور الذي كان موضع بحث حتى الوقت الراهن، لأن الكتابة لم تعد مساعد ذاكرة مخصّصة لإعانة الإنسان الذي يواجه عبئاً أو عجزاً في ذاكرته: فالكتابة هنا لم تعد تنوب مناب مجرّد الذاكرة، إنها تنوب مناب الإنسان، وتحلّ محلّه. ويقود هذا الجانب من الكتابة إلى نموذج آخر من المعرفة؛ إنها لم تعد تنتمي إلى مجرّد المعرفة الشفهية، كما سنعرض ذلك فيما بعد بقليل، بعد أن نعرض وجهة نظر الفارابي في ظهور العلوم الأخرى. وفي حين أن لدينا، في زمن أول، التتابع التالي:

متكلّم عاجز ⟵ كتابة ⟵ متكلّم ذو ذاكرة غضّة ⟵ سامع

تقع الكتابة التي يشير إليها الفارابي في التتابع التالي:

متكلّم في غمرة امتلاكه لوسائله ⟵كتابة ⟵ قارىء ـ سامع.

---

(71) حروف، مقطع، 131، ص. 144، 17 ــ 18.

(72) حروف، مقطع، 131، ص. 144، 18 ــ 19.

ونكتفي هنا بأن ندوّن ملاحظة الفارابي هذه وأن نؤجّل دراستها إلى القسم التالي[73]. ونريد أن نعود إلى ما يشكّل موضوع عرض الفارابي في هذه المقاطع وهو نموّ العلوم ولسان العلوم. إنه قدّم، بعد صناعتي الخطابة والشعر، العلوم التاريخية أو على نحو أدقّ تكلّم على هذه العلوم وعرض الدور الألسني، بمناسبة الحديث عن هذه العلوم، لرجال وهبوا أنفسهم لهذه العلوم التاريخية. وهذا التقديم نفذ إلى اختراع الكتابة، المرئية في وظيفتها على أنها مساعد الذاكرة، ودعم الذاكرة[74]. وتنفذ كل هذه الصنائع إلى صناعة خامسة، صناعة معرفة اللسان، صناعة سيخصّص لها الفارابي عرضاً كبيراً في الفقرات التالية[75].

صناعات معرفة اللسان

الفارابي يرسم النشوء النظري ونموّ العلوم الألسنية رسماً جديداً في الصفحات التي تلي. وملاحظته الأولى تكمن في معاينة مفادها أن الاهتمام باللسان ليس اهتماماً أول، بل إنه لم يتدخّل إلا بعد أن يكتسب الإنسان عدداً من المعارف. إنه النفوذ الطبيعي للتقدّم في صناعتي الخطابة والشعر والعلوم التاريخية، يقول الفارابي ذلك صراحة: «ثم من بعد ذلك يُرى أن تُحدَث صناعة علم اللسان قليلاً قليلاً بأن يتشوّق إنسان إلى أن يحفظ ألفاظهم المفردة الدالّة بعد أن يحفظ الأشعار والخطب والأقاويل المركّبة»[76]. فيتحرّى أن يعزلها ويمنحها الفردية، بعد

(73) انظر فيما بعد، ص 450 ـــ 451.

(74) ثمة تأييد لهذا التفسير التحديدي، تفسير نصّ الفارابي، فيما يقوله الفارابي بعد بعض الصفحات، مقطع 138، 14 ـــ 16، عندما يجمل تقديم الصنائع الذي أجراه في ترتيب معدّل، ويصرّح: «فتحصل عندهم ـــ هؤلاء الرجال ـــ خمس صنائع: صناعة الخطابة، وصناعة الشعر، والقوة على حفظ أخبارهم وأشعارهم وروايتها، وصناعة علم لسانهم وصناعة الكتابة». وتحتلّ الذاكرة في هذا الموجز مكاناً رئيسياً سيشرح أن الإنسان سيبحث عن المضيّ إلى أبعد على درب المعرفة وينقّب في الدروب الديالكتيكية والبرهانية.

وسنعود فيما بعد، عندما نتحدّث عن **اللغة التقعيدية** (أو **الشارحة**)، إلى تقديم هذه الصنائع الخمس، ص. 266.

(75) **حروف**، مقطع 132 ـــ 139، ص. 145 ـــ 149.

(76) **حروف**، مقطع 132، ص. 145، 2 ـــ 3.

أن يستعملها في التأليف. وبوسع المرء أن يلاحظ هنا استعمال فعل **تشوّق** للتعبير عن هذه الرغبة، فعل له معنى وجداني قويّ جداً، وبوسع المرء أن يرى في هذه الرغبة ما ينعش حركة دراسة اللسان ويمنحها ديناميتها. ويصبح اللسان، الذي كان أداة الدراسة، **موضوع الدراسة** بالواسطة غير المباشرة لهذه الرغبة، وذلك تقدّم كبير على طريق المعارف الألسنية، بل شرط كل دراسة ألسنية حقاً.

وملاحظة الفارابي الثانية تصف الطريقة في بدايات هذه الدراسة، وهذا البحث عن الألفاظ التي يتألف منها اللسان. وألفت الانتباه مسبقاً إلى أن هذا البحث شفهي وشفهي على سبيل الحصر؛ ويلحّ الفارابي على ذلك في وصفه نهج هؤلاء «الصيّادين»، صيادي الألفاظ: «أو أراد التقاطها بـ **السماع** من جماعتهم ومن المشهورين باستعمال الأفصح من ألفاظهم وفي مخاطباته كلها وممّن قد عُني بحفظ خطبهم وأشعارهم وأخبارهم أو ممّن **سمع منهم**، فيسمعها من واحد واحد منهم في زمان طويل[77]، ويكتب **ما يسمعه منهم ويحفظه**»[78].

(77) «في زمان طويل». كلمة كلمة خلال زمان طويل. ومن المجدي أن نلاحظ هنا الفارق الزمني بين المقاربة المكتوبة لنصّ من النصوص ومقاربته الشفهية. فالمقاربة المكتوبة تحدث بالنظر ويمكنها مباشرة أن تشمل مجموعة من المعطيات أو أن تمرّ من معطى إلى آخر مروراً على الفور. أما المقاربة الشفهية بالسمع فإنها تخضع للسير الزمني، ولابدّ من أن يكون المرء قد أصغى للبداية حتى يبلغ التعاقب والنهاية. وهذا الفارق في المقاربة موجود بين المقاربة المنتظمة والمباشرة التي يتيحها التسجيل على أسطوانة، من جهة، والمقاربة التعاقبية التي يتيحها شريط تسجيل، من جهة أخرى. وبوسعنا الرجوع، فيما يخصّ العلاقات بين النظر والسمع وتدخّلهما في مجال المعرفة، إلى السطور الأولى في **مابعد الطبيعة** لأرسطو، A، 1، a 1980، 21: «كل الناس يرغبون في المعرفة رغبة طبيعية؛ وما يبيّن ذلك إنما هو اللذة التي تسبّبها الإحساسات، ذلك أنها تسرّنا بذاتها، بغضّ النظر عن نفعها، وتسرّنا الإحساسات البصرية أكثر من الإحساسات الأخرى جميعها. والواقع أننا نؤثر النظر، إذا صحّ القول، على كل الحواس الأخرى، إيثاراً ليس هدفه العمل فحسب، بل حتى عندما لا ننوي أن نقوم بأي عمل. وسبب ذلك أن حاسة النظر هي الحاسة التي، من الحواس جميعها، تجعلنا نكتسب الأكثر من المعارف وتكشف لنا طائفة من الفروق». وإذا تضافرت الإحساسات الأخرى، والسمع على وجه الخصوص، مع الذاكرة، فسيكون لها دور ذو أهمية في اكتساب المعارف: «الموجودات العاجزة عن السمع، كالنحلة، موجودات ذكية فقط دون أن تملك ملكة التعلّم[...]؛ وملكة التعلّم هي، على العكس، ملْكُ موجود مزوّد بحاسة السمع بالإضافة إلى الذاكرة». (a 980، 22 ــ 26) (ترجمة تريكو، I، ص.2 ــ 3).
وبوسعنا، فيما يخصّ العلاقات بين النظر والسمع في اللغة، أن نتذكّر ما يصرّح به روسو في الفصل الأول من كتابه **محاولة في أصل الألسن**، حيث يقرّر، بعد أن يعيد «الأعضاء المنفعلة» للغة إلى

هذا الإلحاح على استخدام لفظة سمع غير طارىء أو خالٍ من القصد، وإذا وجدنا مجدّداً ذكر الكتابة، ففي دور أصغر، بوصفها مرحلة من سيرورة الاستذكار، وهو ماكان الجانب الأول من الكتابة، الذي كنا قد لفتنا الانتباه إليه في الصفحات السابقة. وللأذن والسمع، على العكس، دور أساسي في هذا البحث عن الألفاظ، ألفاظ اللسان الأصيل الفصيح: فالمسألة مسألة إقامة صلة مباشرة مع أولئك الذين يتقنون هذا اللسان والمعروفين لهذا السبب. والمهمّ أن نرجع، كلما كان ذلك ممكناً، في سلسلة النقل رجوعاً إلى أبعد مايمكن: ليس إلى أولئك الذين صانوا النصوص فحسب، بل إلى الذين أخذوها عنهم؛ وهذه القوة، قوة الشهادة الشفهية المباشرة، هي التي تضمن قيمة علم هؤلاء الرجال الألسني. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ هذا الانشغال ذاته الذي عبّر عنه أحد هؤلاء الرجال المعاصرين للفارابي. والمقصود به الأزهري (895 ــ 970) الذي يعود، وقد رأينا ذلك، في مقدمته لكتابه **تهذيب اللغة**، إلى هذه الضرورة الماثلة في نقل مباشر شفهي: أحد الأسباب التي دفعته إلى كتابة هذا الكتاب كان، يقول، «تقييد نكت حفظتها ووعيتها عن أفواه العرب الذين شاهدتهم وأقمت بين ظهرانيهم سُنيّات، إذ كان ما أثبته كثيرٌ من أئمة أهل اللغة في الكتب التي ألّفوها والنوادر التي جمعوها لاينوب مناب المشاهدة، ولا يقوم مقام الدُربة والعادة»[79]. ويذكر الأزهري فيما بعد بقليل تلك الكتب التي **سمعها من فم** المعلمين. ثم يذكر بالتالي كل الرجال الحجّة الذين أخذ عنهم، بالنقل الشفهي المباشر، معارفه.

وما إن تُطرح هذه القاعدة لتفوّق الشهادة الشفهية المباشرة، بالنسبة للألسني،

حاستين، النظر والسمع، تفوّق الإيماءة والنظر: «مع أن لسان الإيماءة ولسان الصوت طبيعيان على حدّ سواء، فإن الأول أسهل مع ذلك، وذو علاقة أقلّ بالمواصفات: ذلك أن الأشياء التي تُحدث انطباعات في عيوننا أكثر من تلك التي تحدث انطباعات في آذاننا، والأشكال ذات تنوّع أكثر من الأصوات؛ إنهما لسانان أكثر تعبيراً أيضاً ويقولان كثيراً في زمن أقلّ» (ص. 501). ويضيف، فيما بعد بقليل، ص. 504، وهو يشير إلى النظر: «واحدة من حاستين نكون بهما فاعلين تكفي لصياغة لغة بالنسبة لنا».

(78) **حروف**، مقطع 132، ص. 145، 4 ــ 7. الفعل **سمع** مستعمل أربع مرات في ثلاثة سطور.

(79) طبعة هارون، مراجعة نجّار، القاهرة، 1964 ــ 1968، 15 مجلداً، المجلّد 1، ص. 6، من النصّ العربي، المقطع 2. انظر فيما سبق، ص. 182 ــ 183.

حتى يذكر الفارابي متطلّبات تفرض نفسها على هذا الجنْي، جني اللسان. وأول هذه المتطلّبات ينصبّ على الضرورة الماثلة في إيجاد مُخْبرٍ لغوي لسانُه فصيح.

وهنا إنما تتدخل مسلّمة ضمنية: لسان الأصول نقيّ. واللسان الذي يتكلّمه شعب من الشعوب نقيّ فصيح مادام لم يكن قد اختلط بلسان شعب آخر ذي منظومة صوتية مختلفة. وتشرح هذه المسلّمة الضمنية تلك القاعدة التي يعرضها الفارابي هنا: ينبغي للمرء أن يعرف ممّن يطلب المعلومات عن اللسان. ونحن نجيب أن عليه أن يطلبها من أولئك الذين اكتسبوا، بفعل عاداتهم الألسنية التي يمارسونها دون انقطاع، قدرة تحميهم من أن يتخيّلوا وينطقوا حروفاً أخرى غير حروفهم الخاصة، وتحميهم من اكتساب ألفاظ أخرى غير التي تتألف من حروفهم الخاصة ومن نطقها، ويطلبها من الذين هم على اتصال برجال لا يعرفون غير لسان أمتهم ويشعرون بالصعوبة في أن يتخيّلوا حروفاً أخرى وينطقوها إن كانوا على صلة بألسن أخرى[80].

ويتيح مفهوم الفونيم أن يُحيط المرء إحاطة أفضل بما يعنيه الفارابي هنا. وذلك لايحدث دون أن يجعلنا نفكّر بما يرويه تروبتْزكوي بصدد الأخطاء التي تُرتكب في تقدير القيمة الوحيدة الفونيم أو المتعددة الفونيمات لأصوات الألسن الأجنبية. ويحيل تروبتزكوي في ملاحظات بوليفانوف ويصرّح: «كلّما سمعنا، في لسان أجنبي، صورة صوتية لا تظهر في لساننا الأم، نميل إلى تفسيرها أنها زمرة صوتية ونعتبرها إنجاز زمرة من الفونيمات»[81]. وسبب ذلك أن تقييم الفونيمات للغة أجنبية يحدث بمنظومة لساننا الخاص الفونيمية. و «المنظومة الصوتية للسان شبيهة بغربال يمرّ عبره كل ما يُقال. وتبقى في الغربال وحدها العلامات الصوتية الملائمة لتفريد الفونيمات. [...] ويعتاد كل إنسان منذ طفولته على أن يحلّل على هذا النحو كل مايُقال، وهذا التحليل يجري بطريقة آلية ولاشعورية. ولكن منظومة الغرابيل[...] مبنيّة على شكل مختلف في كل لسان. فالإنسان يحوز منظومة لسانه الأم. ولكنه إذا سمع أحداً يتكلّم لساناً آخر، فإنه يستخدم على نحو إرادي، لتحليل ما يسمع، ذلك الغربال الصوتي للسانه الأم، المألوف له. وبما أن هذا

(80) حروف، مقطع، 133، ص. 145، 9 ــ 13.

(81) تروبتزكوي، **مبادىء علم الأصوات**، ص. 67.

الغربال لا يناسب لغة أجنبية مسموعة، فإنه تحدث أخطاء عديدة وضروب من سوء الفهم. وتتلقّى أصوات اللسان الأجنبي تفسيراً غير صحيح من الناحية الصوتية لأننا نجعلها تمرّ في الغربال الصوتي للساننا الخاص»[82].

وضمانة فصاحة اللسان لدى المخبرين اللغويين ستكون كبيرة بمقدار مايفقدون المرونة الصوتية والقدرة على التكيّف مع فونيمات أخرى واكتساب فونيمات أجنبية. وبالمقابل، ثمة ثلاث فئات من المخبرين اللغويين لا يمكننا أن نوليهم الثقة: أولئك الذين يتمتعون بمرونة صوتية، لسانهم يمكنه أن يتكيّف مع لفظ أي حرف في لغة غريبة عن نظامهم، ولفظ أي كلمة تتألف من حروف غير حروفهم، وأي قول يتألف من كلمات غير كلمات لسانهم. ولاشيء يضمن في الواقع ألا يعتادوا، عند اتصالهم، على ماهو غريب عن اللسان؛ ويتوصّلون بسبب ذلك إلى ارتكاب أخطاء ولحن في اللغة، أو إلى استعمال لسان غير فصيح[83]. والفئة الثانية من المخبرين اللغويين غير الجديرين بالثقة تتكوّن من أفراد الفئة الأولى الذين كانوا في الواقع، بالإضافة إلى قدرتهم الصوتية التي تجعلهم يتجاوزون لسانهم الخاص، مختلطين بالفعل بأناس من أمم أخرى، وسمعوا ألسنتهم وتكلّموها. فنحن، معهم، أقرب إلى الخطأ أيضاً، ولاشيء يضمن لنا أن في اللسان الذي اعتادوا على أن يتكلّموه لاتوجد عناصر من ألسنة أخرى[84]. والفئة الثالثة تتألف من الذين يكونون محصّنين ضد اللفظ لحروف الأمم الأخرى واكتسابها واكتساب ألفاظها ـ لأنهم محصّنون ضد مالم يعتادوا عليه. وإذا حدث مع ذلك أنهم اختلطوا مراراً بأمم أخرى، وأصغوا غالباً إلى حروفها وألفاظها، فإن لا شيء يضمن لنا أن عاداتهم الأولى لم تتغيّر ولم تكن قد تشوّهت بفعل ماسمعوه. فليس بوسعنا إذن أن نولي الثقة ما نسمعه من أفواههم[85].

وما إن نستبعد هذه الفئات الثلاث من المخبرين اللغويين، حتى يبقى علينا أن نجد هؤلاء المخبرين المحصّنين الذين ظلّوا بعيدين عن الاتصال بالشعوب الأخرى

(82) تروبتزكوي، **مبادىء علم الأصوات**، ص. 54.

(83) **حروف**، مقطع، 133، ص. 145، 13 ــ 17.

(84) **حروف**، مقطع، 133، ص. 145، 17 ــ 20.

(85) **حروف**، مقطع، 133، ص. 145، 20 ــ 164، 4.

والاختلاط بسكانها. والحال أننا نتبيّن، إذا قارنّا من وجهة النظر هذه بين سكان الصحراء، البدو، من جهة، وسكان المدن، المتحضّرين، من جهة أخرى، أن سكان الصحراء أكثر تعلّقاً بعاداتهم وتحصّناً ضد كل خيال يبدع فونيمات جديدة أو ضد العدوى من الألسنة الأخرى، من جرّاء طبعهم «المتوحش» الصلب، في حين أن سكان المدن أكثر مرونة واستعداداً لفهم مالم يعتادوا عليه وللانفتاح على ألسنة أخرى. ومن الأفضل إذن، كلّما وجدنا هاتين الفئتين من السكان في أمة، أن نمضي للبحث لدى رجال الصحراء عن لسان هذه الأمة. وثمة توضيح إضافي: ينبغي لنا أن نؤثر الذين يسكنون، من هؤلاء الرجال، وسط البلاد، على الذين يشغلون المحيط، ذلك أن هؤلاء على اتصال بجيران من ألسنة أخرى ويسمعون على الغالب لساناً غير لسانهم. وهذا المعيار، معيار الإيثار، هو الذي يتدخّل وحده مع ذلك عندما لا يكون في البلاد سكان صحراء[86].

حالة اللسان العربي

هذا النشوء النظري تبيّنه الطريقة التي وُلدت بها العلوم الألسنية لدى العرب. فهذا المقطع من **كتاب الحروف** مشهور جداً وكان السيوطي قد استعاده في كتابه المزهر[87]. وقبل أن نتفحّصه بتفصيل أكبر، علينا أن نلاحظ هنا كيف أن الفارابي أدخل ولادة العلوم الألسنية العربية: أدخلها بوصفها حالة بين الحالات الأخرى، إذ يجعل العربي لساناً شبيهاً بالألسنة الأخرى، وجاعلاً من العلوم الألسنية العربية علوماً خاضعة لشروط الظهور التي تخضع لها العلوم الألسنية الأخرى. إن الفارابي يتميّز بذلك تميّزاً جذرياً، وقد رأينا هذا الأمر سابقاً في مكان آخر[88]، من موقف الألسنيين العرب الكبار الذين مالوا إلى منح اللسان العربي وضعاً خاصاً، مختلفاً عن وضع الألسن الأخرى، إذ يضعونه فوقها.

---

(86) **حروف**، مقطع، 134، ص. 146، 5 ــ 20.

(87) يستعيد بلاشير نصّ الفارابي في كتابه **تاريخ الأدب العربي**، I، ص. 71، إذ اقتبسه من السيوطي، ويُلاحظ أن رينان في **تاريخ الألسن السامية** (الطبعة الرابعة، ص. 349) وبلو في Z.D.M.G، XXIII (1869)، ص. 592، كانا من قبلُ قد استخدما هذا النصّ.

(88) انظر فيما سبق، ص. 200 ــ 202.

ووصفُ الفارابي يؤطّره الفارابي في زمان وفي مكان: بين العام 90 والعام 200 الهجريين، أي بين العامين الميلاديين 709 و 815، بالنسبةً للزمان؛ وفي وسط الجزيرة العربية، باتصال مع البصرة والكوفة، بالنسبة للمكان.

تقديم الفارابي: الوضع في الزمان

لماذا هذان التأريخان؟ يعيد الموروث الكلاسيكي لدى العرب، وقد قلنا ذلك في الفصل السابق، إلى عليّ وأبي الأسود الدؤلي (المولود قبل الهجرة ببعض السنين والمتوفى عام 69/ 689)، بداية الدراسات النحوية لدى العرب. ولا يتابع الفارابي إذن هذا الموروث. ففي عام 90/ 709، نحن في عهد الوليد I (705 ـــ 715)، الخليفة الأموي الخامس، والحجّاج والي العراق منذ 694 وسيظلّ واليه خلال عشرين عاماً. وفي عام 77/ 696 إنما يصبح العربي لسان الإدارة[89]. فقد حدث طوال القرن الأول كله تخمّرٌ فكري طويل، ويمكننا أن نعتبر بالفعل أن الفارابي يريد أن يحدّد بهذا التأريخ، 90، بداية مدرسة البصرة. وإذا أغفلنا المظاهر الأسطورية لتاريخ النحو العربي، فإن النحوي الأول المعروف لدينا يكون عبد الله بن أبي إسحاق (مات عام 117/ 735 ـــ 36) ونحصي، بين تلاميذه، عيسى بن عمر الثقفي (مات عام 149/ 766) وأبا عمرٌ بن العلاء (70/ 689 ـــ

---

(89) انظر هورس، **تسلسل الأحداث الزمني في العالم الإسلامي**. إن فوك يرجىء تأريخ هذا الحدث عشر سنوات ويلاحظ أن العربي كان في البداية لساناً من الألسن الرائجة حيث كانت تمتّد الامبراطورية. «لهجات لسان البدو، الذين كانت حملات الغزو قد فتحت لهم حقول رعي ذات أبعاد غير مأمولة، انتقلت معهم حتى حدود الامبراطورية. وعلى العكس، صان السكان الخاضعون بحزم منذ البداية، في كل مكان، تعبيراتهم الاصلاحية المستمدّة من الجدود[...]. كذلك الأمر في المدن، لم يكن الوضع الألسني قد تغيّر في البداية إلا بمقدار ما أغنى اللسان العربي، الذي دخل حديثاً، تعدّد لغاتها. والواقع الوحيد الذي مفاده أن اللسان اليوناني، في غرب الامبراطورية، والفارسي في شرقها، اللذين حوفظ عليهما خلال قرن لسانيْ المستشارية والإدارة، يبيّن بوضوح كم تطوّرت الأمور ببطء». **عربية** (1955)، ص 11 ـــ 12. ووفق مايقوله فوك دائماً: «اللسان العربي، في مصر، تعثّر بالقبطي؛ ولسان الفاتحين كان قد ظلّ، كما في العراق، محدوداً، هنا أيضاً، في معسكرات الجيش على وجه الخصوص، ولاسيّما الفسطاط، وكذلك في الأراضي التي كانت القبائل العربية قد اختارتها حقل رعي[...]. وظلّ اللسان اليوناني، في المستوى، الأول، لساناً إدارياً. وكان اللسان العربي قد أُدخل في الإدارة للمرة الأولى عام 87 للهجرة؛ ولم يكن العربي قد تغلّب فعلاً إلا في القرن الثاني مع ذلك». (ص. 18 ـــ 19).

154/ 770)[90]. وبوسعنا أن نعتبر أن حركة التفكّر في اللسان إنما انطلقت عام 90، إذا استندنا إلى هؤلاء الرجال، وربما هو ما أراد الفارابي أن يدلّ عليه عندما اختار تأريخاً يحيل إلى واقعة فعلية بدلاً من متخيَّل، حتى ولو أنه لا يتعزّز بقبول عام.

أما التأريخ الآخر، العام 200 من الهجرة (815)، التأريخ الذي قد يحدّد الفترة التي بلغ خلالها جني الألفاظ نهايته، فإنه حدث بعد 25 عاماً، أي بعد جيل، من وفاة سيبويه والخليل. ويمكننا أن نعتبر هنا أيضاً أن الأساسي من العمل قد أُنجز. والواقع أن النحويين سيتحدّد موقعهم جميعهم بعلاقتهم بسيبويه، حتى ولو أنهم سيكونون على خلاف معه في عدد معيّن من المسائل، فهم سيأخذون بعين الاعتبار تأليفه. وتمضي الأمور على النحو نفسه بالنسبة لصناعة المعاجم، مع كتاب **العين** للخليل بن أحمد، الذي ستُقتبس منه، اقتباساً مباشراً أو غير مباشر، ومع قليل أو كثير من التبعية، كل المعاجم اللاحقة. وذلك دون أن نتكلّم على تأليف الخليل في علم العروض الذي سيُعتبر، هنا أيضاً، المرجع الأساسي.

الوضع في المكان

ثمة زمان ومكان، لاحظنا فيما سبق. فالزمان كما يحدّده الفارابي يوافق تماماً تاريخ بدايات العلوم الألسنية العربية كما نعرفه. وما الأمر بالنسبة للمكان؟

ثمة ملاحظة مسبقة تفرض نفسها: ينبغي لنا أن نميّز المخبرين اللغويين من مؤسّسي العلوم الألسنية: إن المخبرين يعيشون في الصحراء، حيث ينعزلون، في حين أن المؤسّسين يعيشون في المدينة ولا يذهبون إلى الصحراء إلا في مهمّات الإعلام. فثمة علاقة جدلية تُقام بين الصحراء والمدينة سببها يقدّمه دون شك ما سيعرضه الفارابي في المقطع التالي: ولادة لغة تقعيدية، أصبحت ضرورية بظهور مفهومات كلية وقوانين، إذ تجعل هذه اللغة في اللغة ممكناً تعليم هذا العلم الجديد. وإذا كان اللسان قد حُفظ فصيحاً في الصحراء وبعيداً عن التأثيرات والاختلاطات، فإن في المدينة إنما سيولد مع ذلك علم اللغة وفصاحتها، وسيتيح هذا العلم وحده،

---

(90) انظر فيما سبق، ص. 228 ـــ 229.

في نهاية المطاف، بالتعليم والنقل المكتوب، أن يؤمّن المحافظة، تأميناً نهائياً، على ماكانت الصحراء قد صانته في مرحلة أولى.

ويبيّن التدخّل المترافق للمدينة ـ البصرة والكوفة ـ والصحراء أن الفارابي واعٍ ضمنياً هذا المظهر المزدوج للعلم الألسني: مظهره الأول، المباشر، استعمال الكلام؛ وهذا الجانب شفهي بصورة أساسية. إنه يعيش ويتطوّر مع الناس. وبقدر مايكون الناس أقلّ تطوراً، بقدر مايكونون على اتصال أقلّ مع الناس الآخرين من لسان مختلف، وبقدر مايكون للسانهم حظوظ أكبر في أن يحتفظ بفصاحته الأصيلة. والفارابي لفت الانتباه آنفاً إلى أن تلك هي حالة الصحراء، ولا سيّما في أجزائها المركزية. وينتشر الجانب الآخر من اللغة، لغة الدرجة الثانية وهي لغة في اللغة، علم اللغة، في المدن على العكس، وهي مكتوبة على نحو أساسي. ولماذا المدن؟ لأن في المدن إنما توجد الكتابة، كتابة لولاها لما أمكن للمدينة أن تنشأ ولولاها لظلّت المدينة تجمّعاً سكنياً من جماعات قبلية، معسكراً مُحضرّاً[91]. وفي المدينة تنتشر العلوم لأن هذه العلوم يمكنها، بفضل الكتابة، أن تُوضع وتتقدّم إذ تحوز تعبيراً واضحاً، موضع مناقشة، ممكن التعديل، وذلك هو الشرط الأول لكل تقدّم علمي.

ولا بدّ للصحراء، بعد أن مضت المدينة إلى الصحراء لجني الألفاظ، من أن تأتي إلى المدينة، وأن يكشف المخبرون اللغويون إلى الآخرين عن جنيهم، عن حصادهم، حتى يكون ممكناً أن يتكوّن في المدينة توليف سيكون هو العلم الألسني. وذلك بفضل محلّ الالتقاء لكل التأثيرات الذي تمثّله المدينة. وعلينا ألا ننسى، من وجهة النظر هذه، أن في أصل التوليف الذي يؤسّس النحو العربي رجلاً كسيبويه، ذا الأصل الشيرازي، إلى جانب الخليل بن أحمد الذي ترعرع في البصرة.

ويوضّح الفارابي جيداً دور الصحراء: إنها نموذج في فصاحة اللغة. وارتبط أولئك الذين تشغلهم دراسة اللسان، والذين اضطلعوا بمسؤولية ذلك، بمدينتي

(91) ليس المكان مناسباً للعودة هنا إلى العلاقات بين الكتابة والمدينة. ويكفي أن نقول إن البنية المدينية لا تنمو بوصفها كذلك إلا بفضل إقامة بنية إدارية معقّدة لا يمكنها أن تستغني عن الكتابة. وبوسعنا الرجوع إلى ماقاله ماسّينيون عن المدينة بصفتها سوقاً متحضّراً.

البصرة والكوفة في العراق بين المدن العربية. ولكنهم تعلّموا لسانهم واكتسبوا فصاحته من سكان الصحراء، مستبعدين سكان المدن؛ ومن الذين، بين سكان الصحراء، كانوا يعيشون في وسط البلاد، الأكثر توحّشاً، والأكثر صلابة، والأكثر بعداً عن كل روح الخضوع والمرونة[92]. والمثير للاهتمام الذي ينبغي لنا ملاحظته، بالإضافة إلى تكرار الألفاظ نفسها الموجودة في المقطع السابق[93] التي تلحّ على الطبع المتوحّش والصلب لرجال وسط الصحراء، إنما هو دورهم بصفتهم أساتذة في اللسان العربي. إنهم أولئك الذين يأتي إليهم طالبو العلم ليتعلّموا اللسان العربي. بل ثمة ماهو أكثر، فالفارابي يوضّح على الفور أن كل ماهو موجود في اللسان العربي على وجه التقريب كانوا قد نقلوه[94]. إنهم كانوا جسر العبور الإلزامي، والحلقة التي لاغنى عنها لحياة اللسان العربي ونموّه ولحياة العلم الناجم عنه. والسبب يتّضح، مرة أخرى أيضاً، بكل بساطته: اختلاط الجماعات ذات الألسن المختلفة، ومرونتها في التمثّل السريع لألفاظ الأمم المحيطة، استبعدا القبائل الأخرى من سيرورة النقل هذه، تلك القبائل التي كانت تتبدّى على تخوم المنطقة الألسنية العربية.

دور القبائل

على هذا النحو إنما لا يستبقي الفارابي سوى خمس قبائل: قيس، تميم، أسد، طيّ، ثم هذيل. ولن يكون دون جدوى أن نحدّد مواقع هذه القبائل بقدر ما يمكننا أن نفعل ذلك. وإذا تخلّينا، كما يقترح بلاشير[95]، عن تسمية عرب الجنوب ـ عرب الشمال، فإنه يبقى لنا أن نحدّد موقعها في وسط نجد، من الشرق الأقصى لهذه المنطقة، تميم، إلى الغرب الأقصى، على حدود الحجاز، هذيل. وهذه القبيلة، هذيل، تجاور مكة والطائف. إنها في الشرق والغرب من مكة، وتجد نفسها مرتبطة بقريش ارتباطاً وثيقاً. أما تميم، وأسد، وطيّ، فهي في وسط الجزيرة

(92) حروف، مقطع،135، ص. 147، 3 ــ 6.

(93) حروف، مقطع، 134، ص. 146، 8 ثم 9.

(94) حروف، مقطع، 134، ص. 146، 7 ــ 8.

(95) بلاشير، تاريخ الأدب العربي، I، ص. 8.

العربية، كما تدلّ تماماً خريطة بلاشير. وتبقى قبيلة قيس التي تُسمّى أيضاً قيس عيلان أو مضر وتمثّل عدة قبائل، ويمكننا أن نحدّد موقعها، كسُليم، بين هذيل وأسد.

وينهي الفارابي مقطعه، إذ يعدّد البلدان المجاورة ناقلة العدوى التي جعلته يرفض لسان القبائل الأخرى: هذه البلدان المجاورة هي: الحبشة (أثيوبيا)، والهند، والفرس، وبلاد السريان (الشمال الشرقي لسورية والشمال من مابين النهرين)، وسكان دمشقْ والمصريين.

تقديم السيوطي: مصادره

لم نكن نعرف هذا النصّ خلال زمن طويل إلا بواسطة المستخلص من **كتاب الحروف** الموجود في **مزهر** السيوطي. فالسيوطي ينطلق من تأكيد يستند إلى أقوال النبيّ ذاته وعدة شهادات: من تكلّم اللسان العربي الأفصح هو رسول الله ذاته. ويصرّح بذلك ويربط هذه الميزة بانتمائه إلى قبيلة قريش(99). وتنجم عن ذلك نتيجة تُستخدم نقطة انطلاق لعرض مايلي: الذين يتكلّمون اللسان العربي الأفصح هم أفراد قبيلة قريش. وأولى الشهادات التي ستدعم مثل هذه المصادرة على المطلوب الأول شهادة ابن فارس، في **فقه اللغة**، الذي يأخذ عن ابن أبي عبيد الله، عبر سلسلة من أصحاب السلطان، أن ثمة وفاقاً بين كل العلماء في اللسان العربي، ورواة القصائد، والعلماء في مجال اللسان والأخبار التاريخية، أن قريشاً تتكلّم اللسان العربي الأبلغ والأفصح، وذلك لأن الله اختار جماعة قريش من العرب جميعهم واختار محمداً منهم. وذلك له علاقة بالحج(100). ويضيف إلى ماتقدّم مجموعة من الخصوصيات الألسنية التي تُعزى إلى تميم، وقيس، وأسد، وربيعة.

---

(96) عن هذيل، انظر **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية III، ص. 559 ـ 560.

(97) بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، II، ص. 248.

(98) السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، طبعة جاد المولى، البجّاوي، أبو الفضل ابراهيم؛ دار الفكر، بيروت، مجلدان. المجلد I، ص. 211 ـ 212.

(99) السيوطي، **مزهر**، I، ص. 209.

(100) سيوطي، **مزهر**، I، ص. 209 ـ 210.

ثم تلي شهادة أبو عبيد عبر مجموعة من الرجال الثقاة. فيقول إجمالاً إن في قريش إنما يوجد أولئك الذين لسانهم العربي هو الأفصح، ذلك أن النبيّ صرّح أنه كان من يتكلّم اللسان العربي على النحو الأفضل، من جرّاء انتمائه إلى قريش. والشهادة التالية هي لابن مسعود وتتضمّن تمايزاً مثيراً للاهتمام: «إنه كان يُستحَبُّ أن يكون الذي يكتبون المصاحف من مُضَر»، أما عمر› فقد صرّح: «لا يُملِيَنّ في مصاحفنا إلا غلمان قريش وثَقيف». وقال عثمان: «اجعلوا المُمْلي من هُذَيل والكاتب من ثقيف»[101]. إنه أمر مثير للاهتمام جداً إبراز دور المخطوطات، من جهة، والوعي الضمني أن من يتكلّم ليس هو من يكتب، من جهة أخرى، كما كنا قد بيّنا ذلك آنفاً في الصفحات السابقة[102].

لجوء السيوطي إلى شهادة الفارابي

وأخيراً، بعد شهادة ثعلب على خصائص ألسنية، أدخل السيوطي أخيراً شهادة الفارابي «في بداية كتابه المعنون **كتاب الألفاظ والحروف**». فلنغفل هنا الفارق بالعنوان: إن السيوطي يكتب بعد الفارابي بأكثر من خمسة قرون، والعنوان الذي يستعمله يتّفق مع قائمة ابن أبي يوشبيعا ولكنه غير موجود في قائمة قفطي. ومهما يكن من أمر، فذلك جانب قليل الأهمية في المسألة من حيث أن لفظة **حروف** موجودة في هذا العنوان. ويناقش مهدي على النحو نفسه، في مدخله[103]، ترتيب الكتاب من جرّاء أن السيوطي يستمدّ استشهاده من «بداية» الكتاب، في حين أن النصّ المنشور في أيامنا هذه يقدّم هذا المقطع في وسط الكتاب. وسنعود إلى هذه المسألة فيما بعد، بعد أن نحاول أن نكشف قصد السيوطي في هذا المقطع.

والواقع أن السيوطي يقدّم السطور التي تلي أنها مستخلص من نصّ الفارابي. إنها تستحقّ الذكر، ذلك أنها ستتيح لنا أن نوضّح على نحو أفضل موقف

---

(101) سيوطي، **مزهر**، I، ص. 211.

(102) انظر، فيما سبق، ص. 251 ــ 252، التمايز بين المخبرين اللغويين ومؤسّسي العلوم الألسنية.

(103) **حروف**، ص. 40 ــ 41.

الفارابي وأصالته من هذا المشكل، مشكل أصل اللسان وتكوّنه. إليكم إذن، بحسب السيوطي، النصّ الذي وجده في كتاب الفارابي:

«كانت قريش أجود العرب انتقاداً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً وأبينها إبانة عما في النفس؛ والذين نُقلت عنهم اللغة العربية وبهم اقتُدي، وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: قيس، وتميم، وأسد؛ فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثرُ ما أُخذ ومعظمه، وعليهم اتُّكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف؛ ثم هذيل وبعض كنانة، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم. وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضريّ قط وعن سكّان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم؛ فإنه لم يؤخذ من لَخْم، ولا من جُذام، لمجاورتهم أهل مصر والقبط؛ ولا من قُضاعة، وغسّان، وإياد، لمجاوتهم أهل الشام، وأكثرهم نصارى يقرءون بالعبرانية؛ ولا من تغلب واليمن؛ فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان؛ ولا من بكر لمجاورتهم للقبط والفرس؛ ولا من عبد قيس وأزْدعمان؛ لأنهم كانوا بالبحرين مخالطين للهند والفرس؛ ولا من أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحبشة؛ ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة، ولا من ثقيف وأهل الطائف؛ لمخالطتهم تجّار اليمن المقيمين عندهم؛ ولا من حاضرة الحجاز؛ لأن الذين نقلوا اللغة صادفوهم حين ابتدءوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم، وفسدت ألسنتهم، والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء وأثْبَتَها في كتاب فصيرّها علماً وصناعة هم أهل البصرة والكوفة فقط من بين أمصار العرب»(104).

---

(104) السيوطي، مزهر، I، ص. 211، 12 ــ 212، 13.

الملاحظة الأولى التي تفرض نفسها تكمن في أننا إذا أمكننا اعتبار مقطع الفارابي، الذي حلّلناه سابقاً، ومقطع السيوطي، متطابقين إلى حدّ يمكننا أن نعقد مقارنة بينهما، كما يفعل مهدي تماماً، فالحقيقة مع ذلك أن بينهما فروقاً بارزة. إننا أغفلنا مشكل العنوان وكنا قد فعلنا الشيء نفسه بالنسبة للمشكل الخاص بمكان المقطع في الكتاب، ذلك أن الترتيب الحالي للكتاب، **كتاب الحروف**، كما يلاحظ م. مهدي ذاته، غير مسوَّغ في ذاته بل لأنه فقط هو ترتيب المخطوطة المستخدمة في النشر. فهو إذن دليل شكلي جداً، ولا يمكننا أن ندفع به لنرفض تقديماً مختلفاً(105).

السيوطي والفارابي: اختلاف في المنظور

مايعنينا هنا هو الفارق في المنظور ووجهة النظر بين الفارابي والسيوطي. ونقول أول الأمر إن هناك غياباً لافتاً للنظر في نصّ الفارابي: غياب قريش. فلم تكن قريش مطروحة للبحث في هذه المقطع ولا في البقية من **كتاب الحروف**. فالفارابي يحيل إلى قبائل تعيش في وسط شبه الجزيرة العربية كانت منها قبيلة هذيل هي الأقرب إلى مكة وكانت ذات قرابة مع قريش. ولكن هذيلاً ليست لهذه السبب قريشاً. ويظلّ إذن منظور الفارابي أن يبيّن تماماً، دون أن يميّز قبيلة، أن اللسان العربي الأفصح يأتي من القبائل التي تعيش في وسط شبه الجزيرة العربية. ولا يشغله أن يُبرز ألقاب قريش ومزاياها. والحال أن ذلك هو على وجه الضبط منظور السيوطي في هذا المقطع كله من كتابه **المزهر**. ولنتذكّر في الواقع أنه يجيب منذ البداية عن مسألة مفادها أن يعرف من هم العرب الذين لسانهم هو الأفصح، ويؤكد أن قريشاً هي المقصودة، مستنتجاً ذلك من واقع مؤدّاه أن النبي من قريش. والنبي، من جهته، كان يسوّغ أنه من كان يتكلّم اللسان العربي الأفضل والأفصح مستنداً إلى مزيّة أنه قرشي. فثمة هنا، وقد أشرنا إلى ذلك، حلقة مفرغة، مصادرة على المطلوب الأول، لا يشغلان بال السيوطي أبداً. والشهادات المختلفة التي سيدلي بها ستبيّن بالضرورة، في الوقت نفسه، مزايا قريش، مزاياها الألسنية، ومنها شهادة الفارابي، شأنها شأن الشهادات الأخرى.

---

(105) **كتاب الحروف**، مقدّمة محسن مهدي، ص. 40 ــ 41.

والحال أن الصمت لدى الفارابي عن هذه المسألة، مسألة الإحالة إلى قريش، يبدو أكثر احتمالاً من ذكرها، ذلك أن الصعوبة تكمن في أن نرى كيف يمكنه أن يحيل إلى قبائل ظلّت صلبة ومتوحّشة، بعيدة عن الاتصالات المحيطية وهو يقدّم في الوقت نفسه قبيلة قريش التي لسانها كان مصاباً بالعدوى على وجه الاحتمال الكبير[106]. وفي حين أن للسيوطي، منطلقاً من القرآن ومن كماله الألسني، نهجاً ارتدادياً، يتبنّى الفارابي نهجاً يتمثّل في استخدام المبادىء التي يمكن تسويغها دون اللجوء بالضرورة إلى وضع العرب الخاص. ولن يكون ثمة أبداً مكان مفضّل، ولا لقريش أيضاً، انطلاقاً من هذه الفترة، من جرّاء كون القرآن لم يعد يؤدّي دور القطب المسوّغ في إعادة النحويين والألسنيين، خلال القرن الثاني للهجرة، تكوين اللسان العربي. وينبغي لنا أن نعتبر في الوقت نفسه منظور السيوطي ـ محمداً وقريشاً ـ منظوراً دينياً توضّح على وجهة نظر أبسط، ووجهة نظر أكثر اتصافاً بأنها جائزة وتاريخية، تصف بالفعل مصادفات عمل الجنّي الذي أنجزه المستقصون الأوائل.

ويعيد الفارابي، إذ يفعل ذلك، حالة اللسان العربي إلى حالة الألسن

---

(106) انظر، عن عدوى لسان قريش، مايقوله بلاشير في كتابه **تاريخ الأدب العربي**، ص. 75 ــ 76: «يبدو أن النحويين المسلمين ذاتهم، يسلّمون، في القرن العاشر، بأن لهجات الحجاز تكشف، منذ القرن الثامن، عن وقائع عدوى آتية من اليمن (في ملاحظة عنوانها: أبو نصر الفارابي في **مزهر** (2) I، ص 128؛ بلاشير، **مدخل**، ص 158 (ترجمة المقطع). وقليل الاحتمال أن يكون تصريح يقلّص مجال اللسان العربي الفصيح تقليصاً بهذه القوة رأياً منفرداً، وعلينا أن نقبل أن السبب في أن جرأته لم تجعله منبوذاً هو أنه كان يفرض نفسه على إجماع ذي سلطان. نهاية الملاحظة). ولغة مكة (لغة قريش)، ضُرب صفحاً عنها في الحقيقة، ولكننا نكتشف سبب ذلك (إحالة إلى ص. 85 حيث قيل إن التنزيل القرآني كان بلغة محمد). والواقع أنه لأمر غير مقبول أن تكون لغة حاضرة تجارية هي، بالإضافة إلى ذلك، مركز حجّ سنوي كبير، قد احتفظت بنفسها نقيّة من كل تأثير خارجي. ويكشف لسان القرآن من جهة أخرى اقتباسات كثيرة في مجال المفردات (إحالة إلى ص. 55). ولابدّ للمساهمات الخارجية من أنها لم تتوقّف عند هذا الحدّ. ونقول بالإجمال إن العناصر التي كوّنت قاع سكان مكة تبدو أنها ذات اختلاط قوي».

الأخرى دون أن ينفي نوعيته مع ذلك. وفي ذلك يكمن، بالنسبة للعديد من الألسنيين العرب ومن بينهم السيوطي الذي ليس سوى صدًى متأخّر زمنياً، قلبٌ جذري للمنظورات التي توقّفنا عندها آنفاً(107). وهذا القلب موجود هنا، بصدد الدراسات الألسنية، في تقديمها. والمسألة مسألة ضرب من علْمنة فعلية لتاريخ العلم الألسني العربي. وهذه العلمنة مَعْلَمٌ أول في تأسيس الإشكالية التي ستحكم العلاقات بين الفلسفة والدين(108) التي سنعود إليها فيما بعد. فلم يعد الديني هو الذي يوجّه التاريخ ويحدّده، ولا الدين هو الذي يقود الفلسفة، بل العكس تماماً: فالديني سيعاني المقتضيات الثقافية والألسنية نفسها التي ستعانيها الجوانب الأخرى من الحياة، وسيتحدّد موقع الدين بالنسبة إلى فلسفة مستقلّة عنه.

ويعدّد السيوطي، بعد هذه الإحالة إلى قريش، التي تبدو لنا غريبة عن منظور الفارابي، تلك القبائل التي قدّمت للألسنيين عناصر اللسان العربي في فصاحته. ويبدأ كـ **كتاب الحروف** بقيس وتميم وأسد؛ ولكن السيوطي يعزو إلى هذه القبائل الثلاث مزيّة المساهمة المعجمية والنحوية الأعظم قبل أن يضيف ثانيةً، **فيما بعد**، مجرّد ذكر هذيل وجماعتي كنانة وطيّ، في حين أن الفارابي كان مستمراً، في **كتاب الحروف**، مع طيّ ثم يضع هذيلاً. ولنقلْ على وجه السرعة إن كنانة قبيلة نسيب أسد تقع أرضها حول مكة وتجاور أرض هذيل من جهة الجنوب الشرقي، وأرض أسد من الشمال الشرقي(109). فتدخّل هذه القبيلة السادسة لا يسهم في أي تعديل ذي دلالة في تعداد الفارابي، إن لم يكن تعزيز الصلة القرشية بصورة غير مباشرة. وما ينبغي ملاحظته على العكس إنما هو الإيضاح والتنظيم الأكبر في نصّ السيوطي، الذي يميّز جماعتين تمييزاً بارزاً جداً، إذ يعزو الجزء

---

(107) انظر الفصل السابق، ص. 206.

(108) **حروف**، مقطع 147 ومايليه، ص 153 ومايليها.

(109) **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، V، ص. 118 ــ 119.

الأعظم من المساهمة المعجمية والنحوية على حدّ سواء إلى الجماعة الأولى، ولا يترك إلا جزءاً قليلاً إلى الجماعة الثانية بحيث أن السيوطي لايتجشّم مشقة ذكرها. فهل الإيضاح في الدور الفعلي للقبائل مردّه إلى الفارابي أم مرده إلى تسوية لاحقة لنصّه سيكون قد أصبح في غضون ذلك قطعة من المختارات؟ من المتعذّر الإجابة عن ذلك، لأن تدخّل قريش إذا كان يشبه تسوية، فإن هذا الأمر لايحكم على شيء مسبقاً مع ذلك. وإذا كان هذا النصّ للفارابي قد أصبح من جهة أخرى قطعة مختارات، فلماذا لانجده إلا لدى السيوطي، وهذا بَعْدَ أكثر من خمسة قرون من تحريره؟

ومهما يكن من أمر، فإن الفارابي والسيوطي يلاحظان، بعد تعداد القبائل التي كانت الأصل في العلوم الألسنية العربية، أن أي شيء لم يُقتبس من القبائل الأخرى. ولكن النهج مختلف: فالفارابي يقدّم دليلاً واضحاً على غياب الاقتباس: كانت هذه القبائل تعيش على تخوم الجزيرة العربية، مختلطة بأمم أخرى وميّالة بطبيعة لسانها إلى أن تتمثّل لغات الأمم الأخرى المحيطة تمثلاً طيّعاً. ولم يعدّد إذن هذه الأمم المحيطة بشبه الجزيرة العربية إلا بعد قول هذا الدليل، إذ جال من الجنوب الغربي إلى الشمال الشرقي، ماراً بالشرق. ويبدو أن مايثير اهتمام الفارابي إذن هو تفكّر نظري في شروط إمكانٍ لإعداد علم ألسني للسان العربي الكلاسيكي أكثر من وصف إتْنوغرافي ألسني مفصّل.

ونهج السيوطي مختلف كل الاختلاف. إنه يستبعد بالاسم قبيلة بعد أخرى من القبائل المحيطية، إذ يقدّم كل مرة أسماء الشعوب التي كانت هذا القبائل تختلط بها. فتفصيل هذا التاريخ واسم هذه القبائل التي لا ينبغي الاقتداء بها هما اللذان يعنيانه على مايبدو أكثر من نهج عام. ويشعر بالحاجة إذن، ليُبرز على نحو أفضل قريشاً والقبائل التي تسكن وسط الجزيرة العربية، إلى أن يسمّي كل القبائل التي

ينبذها. إنه نهج وصفي أكثر بكثير من نهج الفارابي وأقلّ اتّصافاً بأنه نظري من نهج الفارابي.

ولم تتدخّل البصرة والكوفة إلا فيما بعد، بنهاية الاستشهاد، في حين أن الفارابي يذكرهما في نصّ كتاب الحروف منذ البداية. والفارق في التقديم، هنا أيضاً، غير خال من كل قصد خفيّ. فالفارابي يحدّد موقع العمل، وقد قلنا ذلك، في زمان ومكان، بالنظر إلى أن هذا المكان تعيّنه العلاقات بين مدينتين ووسط شبه الجزيرة العربية، وبالنظر إلى أن هذا الزمان هو القرن الثاني من الهجرة بصورة أساسية. إنه يمنح بذلك ولادة العلوم الألسنية العربية تجذّراً يُدخل المدينة والصحراء معاً، وسياقاً تاريخياً مقداره قرن ونيّف؛ في حين أن السيوطي، إذا كنا منتبهين لهذا الأمر، لم يحدّد من الناحية الشكلية زماناً ولا مكاناً، بل رجلاً، محمداً، وقبيلة، قريشاً، يعزو إليها دوراً محرّكاً. إنه يعارض قراءة كلامية(*) ودينية بقراءة أكثر تاريخية.

وفي نهاية تحليل هذا المقطع والمقارنة الذي أمكننا أن نعقدها بين نصّ الفارابي والتقديم الذي قدّمه به السيوطي فيما بعد بكثير، نرى أن عنصراً أساسياً من نهج الفارابي يتوطّد: شاغل أن يكتشف، بمعزل عن كل مفترض ديني مسبق، تاريخ الأدلّة الأولى على اللسان العربي وشاغل أن يجد في هذا التاريخ إبانة بالمثال لنهج خاص بكل الألسن. إنه، في هذه المسألة كما في مسائل أخرى، يخالف غالبية الألسنيين المسلمين الذين كان شاغلهم، لدوافع دينية، أن يمجّدوا اللسان العربي ويمنحوه وضعاً خاصاً بحيث لم يعد ممكناً أمر مقارنته بالألسن الأخرى. ويقصد الفارابي تماماً، حين لا يلجأ إلى المنظور الكلامي، وذلك لأسباب فلسفية كما سنرى فيما بعد، أن يقوم بعمل المحلّل لواقع اللسان العربي في كل تعقيده.

(*) المقابل العربي هنا للمفردة الفرنسية Théologique أي لاهوتي «م».

تطور العلوم الألسنية

البدايات

سيوضّح الفارابي الآن، في مقاطع لا مثيل لأهميتها بالنسبة لنا، كيف يجري العمل في إعداد العلوم الألسنية انطلاقاً من مادة يقدمّها المخبرون اللغويون في الصحراء ويجنيها ألسنيو المدينة. ونكتشف مرة أخرى أيضاً، وصف النشوء النظرى لهذه العلوم: وبداية المقطع 136 واضحة جداً في تقديمه هذه المسألة:

«فتُؤخذ ألفاظهم المفردة أولاً إلى أن يؤتى عليها، الغريب والمشهور منها، فيُحفظ أو يُكتب، ثم ألفاظهم المركّبة كلها من الأشعار والخطب. ثم من بعد ذلك يحدث للناظر فيها تأمل ما كان منها متشابهاً في المفردة منها وعند التركيب، وتُؤخذ أصناف المتشابهات منها وبماذا تشابه في صنف صنف منها وما الذي يلحق كل صنف منها. فيحدث لها عند ذلك في النفس كليات وقوانين كلية. فيحتاج فيما حدث في النفس من كليات الألفاظ وقوانين الألفاظ إلى ألفاظ يُعبَّر بها عن تلك الكليات والقوانين حتى يمكن تعليمها وتعلّمها[110].

(110) حروف، مقطع 136، ص147، 11-18

يجري العمل الألسني على سجلّين، سجل الألفاظ المنعزلة وسجلّ الأقوال. فالعمل الجاري على الألفاظ المنعزلة سيكون عمل **صناعة المعاجم**. وعلينا أن نلاحظ هنا جيداً أن إعادة التكوين، العامة أكثر مايمكن، التي يباشرها الفارابي، تنطبق بصورة خاصة على الحالة العربية مهما كان شاغله في هذه المباشرة، من حيث أن هذه الحالة تُظهر في بداياتها فاعلية معجمية قوية؛ ولفظة **غريب** - التي ترجمناها في الفرنسية بما يقابلها في العربية «الكلمات النادرة»- تجعل المرء يفكّر بالمجموعات المعجمية العربية الأولى التي اتّخذت اسم **غريب القرآن**، **غريب الحديث**، إلخ[111]. وهنا إنما يتدخّل تمييز هام جداً: هذه الألفاظ محفوظة عن ظهر قلب ولكن ضرباً من كتابتها قد حدث موازياً لعمل الذاكرة هذا. ولا يلحّ الفارابي هنا دون شك على الفارق بين هذين الشكلين من الفاعلية، ولكننا لا يمكننا أن ننسى ما قاله عن الكتابة فيما سبق [112]، أي عن دورها في خدمة الذاكرة، وما ينجم عنها بوصفها نمطاً من المعرفة التي تتيح الكتابة إعدادها. وإنه لأمر ذو أهمية كبيرة أن يذكر الفارابي، منذ بداية العلوم الألسنية بصورة عامة والعلوم المعجمية بصورة خاصة، هذا اللجوء إلى الكتابة. فهي وحدها التي، في الواقع، تتيح ضرباً من تنظيم عقلاني للعمل في تصنيف الألفاظ، تنظيم لولاه لما كان ثمة حقاً صناعة معاجم، بل جمع ألفاظ؛ والكتابة وحدها تتيح لكل عالم أو باحث أن يصل مباشرة إلى اللفظة التي يبحث عنها، دون أن يكون عليه أن يسأل متكلّماً بعيداً[113]. وكانت الصحراء تنتقل بالكتابة إلى المدينة، إذ تفلت في الوقت نفسه من خطر العدوى، ذلك أنها -أي الكتابة- كانت تتيح أن تحتفظ بالشكل الأصلي للإعلام المجموع في هذه الصحراء ذاتها.

والسجلّ الثاني الذي يجري عليه العمل الألسني هو سجلّ الأقوال. والمقصود هنا عمل **النحو** بالمعنى الحقيقي للكلمة. إنه عمل منجز على معطى

---

(111) انظر ما كنا قد قلناه سابقاً عن هذه المسألة

(112) حروف، مقطع 136، ص 147، 11-18.

(113) يمكننا الرجوع إلى ما كنا قد قلناه فيما سبق، ص 286 هامش رقم 73.

مشخّص، معطى القصائد والخطب. وبوسعنا أن نطرح علىّ أنفسنا هنا مسألة لسان هذه القصائد وهذه الخطب. والمسألة تنبعث أيضاً إذا اعتبرنا أن المخبرين اللغويين ينتمون إلى جماعة من القبائل ذات الامتياز، كما رأينا ذلك، قبائل تقدّم «اللسان العربي الأفصح»، ولكنها مع ذلك موسومة بخصائص ألسنية واضحة تميّزها[114].

ولا يثير الفارابي المشكل الذي مفاده إمكان وجود فارق بين اللسان اليومي لهؤلاء المخبرين اللغويين واللسان الذي يستعملونه لنقل القصائد والأخبار. فهل ينبغي أن نرى في ذلك تأكيد وجود لسان سائد، من حيث أنه يوجد، بالنسبة للفارابي، لسان واحد ينقله المخبرون اللغويون في شبه الجزيرة العربية الوسطى والشرقية، لسان القصائد والخطب، كما هو لسان الأخبار ويُستخدم موضوع دراسة للمعجميين والنحويين على حدّ سواء؟[115].

وما يلفت الفارابي إليه الانتباه هنا إنما هو، على العكس، تلك الكيفية التي تتّخذها ولادة هذه العلوم المعجمية والنحوية: فبالأخذ بالحسبان تشابهات بين الألفاظ أو الأقوال، وبتحليل ما فيه يكمن التشابه، وبتنظيم هذه التشابهات إلى

---

(114) يسرّ السيوطي أن يقابل قريشاً وفصاحتها بتميم (**عنعنة**)، وقيس (**عجرفية**)، وأسد (**كشكشة**)، وربيعة (**كسكسة**). **مزهر**، I، ص. 210، 11-12. وسنجد أمثلة عديدة من التقابلات بين لسان الحجاز ولسان شبه الجزيرة العربية الشرقية في بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، I، ص. 71-74.

(115) عن هذه المسألة، مسألة لسان سائد، انظر بلاشير، **تاريخ الأدب العربي**، I، الفصل الثالث، ص.66-82، وانظر خلاصته، ص. 79 وما يليها. إنه يستأنف فيه عرضه السابق (1947) الذي كان قد قدّمه في **مدخله إلى القرآن**، ص. 156- 169. انظر أيضاً دافيد كوهين، «لسان سائد، ألسنة مشتركة ولهجات عربية»، مجلة **آربيكا**، IX، 2(1962)، ص.119- 144، ولاسيّما ص. 119 - 122. انظر أيضاً للكاتب نفسه، «عربي، ولسان عربي»، في **الموسوعة الكلية**، III، ص 197. ورابان يوجز في هذه المسألة، في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، I بند «عربية»، ص583. كذلك هنري فليش في **مدخل إلى دراسة الألسن السامية** (1947)، ص97- 99؛ انظر على وجه الخصوص وجهة نظر مثيرة للاهتمام جداً لمارسيه، مذكورة في ص99. وانظر أيضاً فوك، **عربية**، مدخل وفصل أول، وفي رأيه أنه «لم يكن يوجد بالتأكيد، بالنسبة إلى محمد ومواطنيه، أي فارق أساسي بين لسان القرآن ولسان العرب، أي القبائل البدوية (ص3).

أشكال مختلفة، سيولد العلم الألسني بفضل انبعاث معانٍ كلية وقوانين كلية. ومن المناسب أن نتذكّر هنا ماكان الفارابي يقوله في مقطع سابق عندما كان يشرح ولادة صناعة الشعر بوجود ميل في ذهن الإنسان بالفطرة إلى البحث عن الترتيب والنظام في كل شيء[116]. وهذا الميل يتضمن نزوعاً إلى إيجاد تشابهات بين الأشياء، ثم إلى تنظيمها. وبهذه الوسيلة إنما يشرح الفارابي ولادة المعاني الكلية. ويحدّد الفارابي في كتابه، **كتاب الألفاظ**، ما ينبغي لنا أن نفهمه من معان كلية عندما يعلن: «فالمعاني التي شأنها أن تُحمَل على أكثر من واحد تُسمّى المعاني الكلية والمعاني العامة. . . »[117]. ونجد في كتاب **إزاغوجي** توليف هاتين المقاربتين للكلي قد أُدخل على النحو التالي: «والكلّي ماشأنه أن يتشبّه به اثنان أو أكثر [. . .] وأيضاً فإن الكلي هو ما من شأنه أن يُحمل على أكثر من واحد»[118].

وسيُلحق الفارابي، في كتابه **الإحصاء**، تلك الألفاظ التي تدلّ على الجنس والنوع بالمعاني الكلية التي يتكلّم عليها هنا: «ومن الأسماء ألقاب أعيان: مثل زيد وعمرو؛ ومنها ما يدلّ على أجناس الأشياء وأنواعها: مثل الإنسان والفرس والحيوان والسواد والبياض»[119]

وما لا يوضّحه الفارابي، على العكس، إنما هو كيف أن الميل الذي يُنتج المعاني الكلية ينتج القوانين الكلية أيضاً. وينبغي لنا، دون شك، أن نعتبر أن الميل نفسه يستنبط المعاني الكلية من التشابه بين الألفاظ، والقوانين الكلية من التشابه بين الأقوال. والفارابي يعلن ذلك وينبغي لنا قبوله دون أي توضيح آخر من جانبه. ذلك أن حسبه أن ينظّم، بهذه المعاني والقوانين، تلك العناصر التي تتيح إعداد

---

(116) **حروف**، مقطع 129، ص142، 13-15، انظر ماسبق، ص267-268، شرح هذا المقطع.

(117) **ألفاظ**، مقطع 11، ص59 , 15-16

(118) **كتاب أزاغوجي**، دونلوب (1956 a)، ص119، 3-5. انظر أيضاً **عبارة** (1960)، ص. 60 , 22-23 (أساس 17-39) ثم ص. 66 , 2. إليكم كيف يترجم تريكو 17a peri Hermeneias 39: «أسمّي كلياً مايؤكّد طبيعته عدة أفراد» (ص.87).

(119) **إحصاء**، ص. 46، 11-13

العلم الألسني. ذلك أن لا علم إلا بالعام أو الكلي، في رأي الفارابي كمال في رأي أرسطو[120].

وعلينا ألا ننسى هنا أن الفارابي يتكلّم إلينا على العمل الذي ينجزه الألسنيون في المدن. ويُتاح لنا أن نفكّر في الألسنيين الذين كانوا، بالبصرة، في أصل هذه الحركة من أجل اللسان العربي، وأن نذكر طريقتهم التي توسّع جميعهم فيها توسعاً كبيراً. ويكفي المرء أن يأخذ بالحسبان مايمكنه أن يقرأه في **كتاب الإنصاف** للأنْباري. ففي السؤال الثامن عشر حيث يناقش معرفة ما إذا كان بالوسع تقديم خبر ليس عليها، ينهي حجاجه شارحاً كيف أن التشابه وسم إشكالية البصرة[121]. وفي السؤال التالي على وجه الخصوص، التاسع عشر، حيث يناقش مسألة أن يتقدّم معمول خبر **ما** المشبّهة بليس على اسمها، فيعرض عندئذ عرضاً واضحاً جداً حجاج البصريين بعبارات التشابه: إذا كانت **ما** شبيهة بليس، فينبغي أن ينجم عن ذلك أن ما يحكم عمل ليس يحكم عمل **ما** في الوضع نفسه، ويتابع الأنباري رافضاً دليل النحويين الكوفيين الذي يستند هنا على **القياس** ليرفضوا أن يتقدّم معمول خبر ما على اسمها، منطلقين من مختلف استخدامات ما: «كان هذا هو **القياس**. إلا أنه وجد بينها وبين ليس مشابهة اقتضت أن تعمل عملها». ويتابع قائلاً: «هي لغة القرآن، قال تعالى: «ما هذا بشراً» و(ماهنّ أمهاتهم)»[122].

وهذا المقطع، مقطع الفارابي، يحيل إذن إحالة ضمنية إلى عمل الألسنيين البصريين إذ يسم التمايز بينهم وبين البدو العرب. فالبدو يقدّمون المادة البدئية والألسنيون يستخدمونها لإعداد علم جديد؛ ويتكلّم البدو ويروون وينشدون. ويصغي الألسنيون ثم يكتبون وينظّمون. إن فوك أوضح الدور النقدي لهؤلاء

(120) **مابعد الطبيعة** K، 1 a 1059، 26؛ انظر **التحليلات الثانية**1، ص 31-33، انظر هنا ص 268.

(121) الأنباري، **كتاب الإنصاف**، السؤال الثامن عشر، أ، ص160، 13-14، ثم ص164، 14 وما يليها. والأنباري يستدلّ وفقاً لـ **القياس**، ص. 164، 11 وما يليها.

(122) **كتاب الإنصاف**، السؤال التاسع عشر، أ، ص166، 3-5، 8-13، 14 17.

الألسنيين على وجه الخصوص[123]. وثمة شهادة جديرة بالملاحظة تماماً على هذه المسألة هي شهادة ابن جنّي (مات عام 392/ 1002). فقبل أن يذكر الأسباب التي تدعونا إلى الثقة بأولئك الذين نقلوا الإرث الألسني والثقافي العربي، النقلة والرواة والحَمَلَة[124]، يعرض ابن جنّي عَرَضاً، وهو يتحدّث في فصل عن الأخطاء التي ارتكبها عرب الصحراء، أسباب هذه الأخطاء. ويذكر على لسان أبي علي الفارسي (مات عام 377/ 987) ما يلي: «إنما دخل هذا النحو في كلامهم، لأنهم ليست لهم أصول يراجعونها، ولا قوانين يعتصمون بها. وإنما تهجُمُ بهم طباعهم على ما ينطقون به؛ فربما استهواهم الشيء فزاغوا به عن القصد. وهذا معنى قوله وإن لم يكن صريح لفظه»[125].

وهذا يعني، إذا استعملنا طريقة التعبير بالسلب، أن ما كان يكوّن نوعية الدراسات الألسنية، التي قادها الألسنيون الأوائل في المدينة، هو أن عملهم وتفكّرهم يستندان إلى أصول توجّه تفكّرهم وتحكم النتائج التي يتوصّلون إليها. وعلينا أن نضيف مع ذلك إلى أن ابن جنّي لا يبخس لهذا السبب تلك الكفاءات التي يتمتّع بها عرب الصحراء، ذلك أنه يضيف بعد بعض الصفحات، موجّهاً حديثه إلى من تصيبه الدهشة من أن يجد الكفاءات من النسق الصرفي ومعرفة في التصريف لدى رجال الصحراء هؤلاء، أن ذلك يأتيهم من فطرتهم، ومن قدرة نفوسهم، ومن روعة حواسهم[126]. ويؤكد أن هؤلاء البدو العرب «قد يلاحظون بالمُنّة والطباع مالا نلاحظه نحن عن طول المباحثة والسماع»[127].

---

(123) فوك، **عربية**، الفصل التاسع، ص. 131- 142، ولاسيّما ص 136- 139.

(124) ابن جنّي ،**خصائص** III، ص 309-312.

(125) ابن جنّي، **خصائص** III، ص273، 10-13. إن السيوطي استأنف في كتابه **مزهر** جزءاً من هذا الفصل لابن جني III، ص404- 498 (**خصائص**، ص273-281). ويحيل فوك في **عربية**، ص 136-137، إلى بداية الاستشهاد الذي قدّمه السيوطي.

(126) ابن جنّي، **خصائص**، III، ص 275، 9-12.

(127) ابن جنّي **خصائص**، III، ص 276، 11-13.

عندئذ إنما سينقاد الفارابي إلى أن يخطو خطوة إضافية في شرحه ولادة العلوم الألسنية ونموّها وفي إعادة تكوين نشوئها النظري. والواقع أن هذه المعاني الكلية والقوانين الكلية ما إن تحدث في النفس حتى تبرز «الحاجة إلى ألفاظ يُعبّر بها عن تلك الكليات والقوانين حتى يمكن تعليمها وتعلّمها»[128].

إنه لتغيّر في الطبيعة يحدث في عمل الألسنيين. وكان قد تلا من قبلُ طورٌ من التنظيم، مع ولادة المعاني الكلية والقوانين الكلية، طورَ اكتساب المعطيات. ولكن الفارابي يلمّح، وهو يعرض ضرورة ألفاظ جديدة بهدف التعليم، أن هذه المعاني الكلية والقوانين الكلية ليست بصورة أساسية شيئاً من دون الألفاظ التي تُستخدم للتعبير عنها. وتجعلنا هذه الضرورة لتسمية جديدة نكتشف شغله الشاغل، المعروض في بداية هذا الفصل، بتلاحم حقيقي بين منظومة المعاني ومنظومة الألفاظ [129]. ويفهم المرء فهماً أفضل ميل الفارابي الذي سيوظّفه في أن يصف بأكبر مايمكنه من الدقّة ولادة هذه الألفاظ لنموذج خاص، للسان تقعيدي، لأن الأمر ذو علاقة بألفاظ خاصة باللسان.

وثمة طرفا خيار يمثلان للألسنيين، والطرف الثاني يتفرّع بدوره:

١- ابتكار ألفاظ لم تكن قط ملفوظة من قبلُ وتركيبها من حروف اللسان المعنيّ؛

٢- نقل ألفاظ من هذا اللسان مستعملة حتئذ للدلالة على معان أخرى إلى هذا العلم الألسني:

آ) إما كما يخطر ذلك للذهن، دون سبب (كيف اتّفق)،

ب) وإما بسبب بعضٍ من الأمور [130].

---

(128) حروف، مقطع 136، ص147، 16-18.

(129) انظر ماسبق، ص168.

(130) حروف، مقطع 136، ص147، 18، 148، 1.

وأمام هذه الحرية النظرية في الاختيار، يعلن الفارابي إيثاراً:

«لكن الأجود أن تُسمّى القوانين بأسماء أقرب المعاني شبهاً بالقوانين، بأن يُنظر أي معنى من المعاني الأُوَل يوجد أقرب شبهاً بقانون من قوانين الألفاظ فيُسمّى ذلك الكلي وذلك القانون باسم ذلك المعنى حتى يؤتى من هذا المثال على تسمية جميع تلك الكليات والقوانين بأسماء أشباهها من المعاني الأول التي كانت لها عندهم أسماء[131].

وثمة هنا لمسة إضافية للوحة التسمية التي عرضناها آنفاً، لمسة تلفت الانتباه، أكثر أيضاً، إلى أهمية المعنى وفي الوقت نفسه إلى الصلة الأساسية التي ينبغي أن تربط اللفظة بالمعنى، الدالّ بالمدلول.

وربما يوضّح مقطع من شرح الفارابي كتاب **تفسير العبارة** لأرسطو طبيعة هذا العمل، عمل التسمية. ولا نقصد بذلك شرحه الحرفي، بل شرحه الذي كان قد حُفظ لنا في **المجموع المنطقي** لمخطوطات براتسلافا والحميدية. ويشرح فيه الفارابي ما هي **الأسماء المنقولة** وتدخلّها في تكوين الصنائع. فالأسماء المنقولة أسماء تدلّ، منذ أول ما وُضعت، على ماهية الأشياء، وتكون بالتالي مستعملة لتدلّ على ماهية أشياء أخرى[132]. ومثل هذه الأسماء، يوضّح الفارابي في الحال، مستعملة في «الأشياء التي تُستنبَط في الصنائع التي تنشأ، فلا يتّفق في شيء منها أن يكون قبل ذلك مشهوراً في الجمهور، فلا يكون له عندهم اسم لأجل ذلك، فينقل المستنبط لها إليها أسماء الأشياء المشهورة الشبيهة بها، ويتحرّى في ذلك اسم ما هو عنده أقرب شبَهاً بها»[133].

---

(131) حروف، 136، ص 148، 2-6.

(132) على خلاف الاستعارات التي يتكلّم عليها الفارابي في المقطع السابق والتي لا تدلّ على ماهية الأشياء التي تنطبق الألفاظ عليها في المرتبة الثانية، وعلى خلاف الاشتراك اللفظي الذي يدلّ، منذ البداية، على أشياء مختلفة دون تمييز.

(133) عبارة، سالم (1976)، ص 19، 14-20، 2.

واهتمامات الفارابي المختلفة في مجال التسمية موجودةٌ في هذه الحالة الخاصّة من تكوين الألفاظ الألسنية التي نسعى إلى أن نوضّحها بمقطع من شرح الفارابي كتاب **العبارة** لأرسطو. فثمةبادىء ذي بدء اشتراكٌ لفظي ونوعية لغة الاختصاصيين التي تقابل لغة الجمهور(134). ثم هناك الشاغل الذي لاحظناه آنفاً مرات عديدة، شاغل التشابه بين شيء من الأشياء والاسم الذي يدلّ عليه. وعلينا أخيراً أن نبيّن الحاجة إلى توافقٍ ينصبّ على ماهية الأشياء ذاتها، توافق بين المعاني التي تعدّها العلوم الألسنية والألفاظ التي تدلّ عليها. وهذا الشاغل هو الذي جعلنا ندخّر للأسماء المنقولة، باستثناء استعارات الألفاظ المشتركة، دور الأسماء التي تستعملها العلوم في طور التكوين. ويوضّح الفارابي ذلك، من جهة أخرى، توضيحاً صريحاً، فيما بعد بقليل، كل الصراحة عندما يعلن: «فالأسماء المستعارة لا تُستعمل في شيء من العلوم، ولا في الجدل، بل في الخطابة والشعر. والأسماء المنقولة تُستعمل في العلوم وفي سائر الصنائع»(135).

وتكمن نتيجة كل هذا العمل، عمل التسمية، كما سيوضّح الفارابي، في أن اللسان واللغة يتّخذان شكل صناعة؛ وينجم عن ذلك نتيجة مزدوجة. الأولى هي أن هذه الصناعة، شأنها شأن كل صناعة، يمكننا تعليمها وتعلّمها؛ والثانية أن كل ما يمسّ اللغة يصبح قابلاً لأن يتلقّى شرحاً بالسبب: فهؤلاء الألسنيون، يقول الفارابي، يمكنهم أن يقدّموا أسباب كل ما يقولون(136). وينبغي لنا أن نرى في هذه الملاحظة عن السبب معاً تذكّراً لماهية الكلي في رأي أرسطو (كلّي يرتكز عليه كل عمل الألسنيين الذي شرحه الفارابي منذ قليل): «مزية الكلّي الكبرى تكمن في أنها تجعلنا نعرف السبب(137). ويمكننا في الوقت نفسه أن نرى فيها شعوراً بأن علماً إنما

(134) انظر هنا ص 224.

(135) **عبارة**، سالم (1976)، ص23, 12-14.

(136) **حروف**، مقطع 137، ص148، 7-8.

(137) **التحليلات الثانية**، I، 31، 5a 88، ترجمة تريكو، ص148.

يولد بصورة حقيقية عبر هذه الصناعة، لأن بوسعنا التأكيد، مع أرسطو دائماً، أن العلم معرفة بالسبب(138).

وبالنظر إلى أن مصطلح «لغة تقعيدية» غير موجود في مفرادات الفارابي، فإنه يشعر بالحاجة إلى توضيح معناه. وسيفعل ذلك إذ يلجأ إلى أسلوب وصفه في ظروف أخرى، بالنسبة لحالات مشابهة: والمقصود على سبيل المثال أنواع ليس لها اسم: فنلجأ عندئذ إلى أن نحدّده بالنوع والفصل(139). ويمكننا على نحو مماثل أن نُحلّ محل اسم الشيء، عندما لايكون موجوداً، تعريفه(140).

ويحدّد الفارابي هذه اللغة التقعيدية بمصطلح «الوضع الثاني» مقابل مصطلح «الوضع الأول»(141). وكان ثمة لجوء إلى هذا الأسلوب لشرح طبيعة الأسماء المنقولة التي كانت موضع بحث منذ قليل (142): النماذج الثلاثة من الأسماء التي

---

(138) **التحليلات الثانية**، I، 2، 71b: «نعتبر أننا نحوز العلم بشيء من الأشياء على نحو مطلق وليس على طريقة السوفسطائيين، أي على نحو محض عرضي، عندما نعتقد أننا نعرف السبب الذي به يوجد الشيء، وأننا نعلم أن هذا السبب هو سبب الشيء، وأن من المتعذّر فضلاً عن ذلك أن يكون الشيء غير ما هو» (71a، 9-12). ترجمة تريكو، ص 7.

(139) **ألفاظ**، مقطع 37، ص83، 12-13

(140) **ألفاظ**، مقطع 32، ص78، 13- 14، انظر المصدر نفسه، مقطع 35، ص 81، 9. وانظر أيضاً **أزاغوجي**، دونلوب (a 1956)، ص 123، 2-5.

(141) **حروف**، مقطع 137، ص148، 11-13. الوضع الثاني خاصّ بالمنطق لدى الفارابي. إنه يطبّقه هنا على الألسنية. وليس ثمة في ذلك ما يدهش المرء عندما يعلم كيف أن الفارابي يسحب العلوم الألسنية نحو المنطق. وعن هذه المسألة، انظر مساهمتنا في **مجموع الكتب الخاصة بمشكل الألسنية**، VIII رقم 2/ 3 (1981). بعنوان «النحو والمنطق والدراسات الألسنية لدى الفارابي»؛ وانظر مداخلتنا في ندوة نيميغ عام 1984، نُشرت في (.Z.A.L)،15 (1985) بعنوان «االذهنية النحوية والذهنية المنطقية في القرن الرابع الهجري».

وانظر، عن الوضع الأول واالوضع الثاني، ماقاله الفارابي فضلاً عن ذلك في الشرح المختصر لكتاب أرسطو **العبارة**، نشر سالم، ص19، والترجمة اللاتينية التي حفُظت لنا، ترجمة هذا المقطع الموجود في سلمان، «أجزاء غير منشورة من منطق الفارابي»، في **مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية** (1948)، ص224، 34-35.

(142) انظر هنا هذا الفصل، ص311- 312.

هي الاستعارات، والأسماء المنقولة، والأسماء المشتركة، تناسب دلالة على الوضع الأول ستكون مختلفة عن الدلالة على الوضع الثاني فيما يخصّ الاستعارات والأسماء المنقولة. وفي هاتين الحالتين، تُستخدم أسماء الوضع الثاني للتسمية في الصنائع، والأسماء المنقولة تُستخدم وحدها للوضع الثاني في العلوم.

وعندما سيتدخّل الوضع الثاني لتحديد الوقائع الخاصة باللسان كما هي الحالة في مقطع كتاب **الحروف** موضوع حديثنا هنا، سيكون لدينا مانسمّيه اللغة التقعيدية. ولكننا ينبغي لنا ألا ننسى أننا في بداية العلوم والصنائع، وقبل أن ينتقل الفارابي إلى المرحلة التالية التي ستقود إلى ولادة العلوم الفلسفية، يسعى مجدّداً للإشراف على الوضع بمجمله ويلخّص الدرب المسلوك: «فتحصل عندهم خمس صنائع: صناعة الخطابة؛ وصناعة الشعر؛ والقوة على حفظ أخبارهم وأشعارهم وروايتها؛ وصناعة علم لسانهم؛ وصناعة الكتابة»[143]. وستكون الفرصة متاحة للفارابي ليوضّح على وجه الدقّة الكبيرة مدى هذه الصنائع: إن هذه الصنائع يحدّدها ما تتناوله. وعلى هذا إنما تكمن صناعة الخطابة في «جودة إقناع الجمهور في الأشياء التي يزاولها الجمهور وبمقدار المعارف التي لهم وبمقدّمات هي في بادىء الرأي مؤثّرة عند الجمهور وبالألفاظ التي هي في الوضع الأول على الحال اعتاد الجمهور استعمالها. والصناعة الشعرية تخيّلٌ بالقول في هذه الأشياء بأعيانها. وصناعة علم اللسان إنما تشتمل على الألفاظ التي هي في الوضع الأول دالّة على تلك المعاني بأعيانها»[144].

فهل نحن أُرجعنا على هذا النحو إلى الوضع الأول؟ ولماذا هذه الضرورة عندئذ، ضرورة ألفاظ جديدة للدلالة على المعاني الكلية والقوانين الكلية إذا وجدنا أنفسنا في صراع مع ألفاظ الوضع الأول؟ وعلينا ألا ننسى في الواقع ما يمكننا أن نقرأه في بداية كتاب الألفاظ: «وصناعة النحو تنظر في أصناف الألفاظ بحسب دلالاتها المشهورة عند الجمهور لا بحسب ما عند أهل العلوم»[145].

(143) حروف، مقطع 138، ص148، 14-16.

(144) حروف، مقطع 138، ص 148، 16-20

(145) حروف، مقطع 3، ص43، 5-6

ولا يمكننا أن نقول قولاً أفضل من قولنا إن النحو (أو صناعة المعاجم)، شأنه شأن الخطابة والشعر، تتناول جميعها لسان الجمهور بصورة أساسية، أي اللسان المشترك، وهو موضوعها. إنها، إذ تصبح صنائع، وإذ تلجأ إلى مجموعة من المفردات التقنية بفعل الوضع الثاني، لا تهمل اللسان لهذا السبب كما يمارسه الجمهور. أضف إلى ذلك أن هذا هو السبب الذي من أجله يُعتبر الذين يمارسون هذه الصنائع، التي ليست صنائع نظرية، وكأنهم يشكّلون جزءاً من الجمهور، شأنهم شأن رئيس الفلاحين الذي يكون فلاحاً وملوك الجمهور الذين يكونون أعضاء في الجمهور[146].

فالعلوم الأولى مولودة مع الألسن الأولى في الوقت نفسه. ولكنها لاتزال ليست علوماً بالمعنى البرهاني، كما سنرى في الفصل التالي. ذلك هو ما يشرح هذه الحركة المستمرّة من الذهاب والإياب بين الوضع الأول والوضع الثاني.

الكتابة بصفتها علماً: فن الخط

قبل أن نحلّل ولادة العلوم النظرية والفلسفية، من وجهة نظر الفارابي، التي ستكون موضوع الفصل التالي، ينبغي أن نضيف توضيحاً عن الكتابة. ففي المقطع الذي حلّلناه للتوّ، أبدى الفارابي ملاحظة صرفنا النظر عنها مؤقتاً، ولكنها جديرة بأن نتوقّف عندها الآن. وكانت الكتابة، في العرض الذي سبق[147]، قد أُحصيت بالتأكيد في عداد الصنائع، ولكن ذلك لأنها كانت بصورة أساسية تقنية، وسيلة غوث الذاكرة. والحال أن التحديد الذي أجراه للتوّ، وهو يعدّد الصنائع الخمس، يقدّم إيضاحات عن ثلاثة منها، باستثناء الكتابة والذاكرة. إنه إغفال جدير

(146) ذلك هو معنى العرض الطويل للمقطع 139، ص149 **لكتاب الحروف**، الذي يلخّص على هذا النحو: «**فإذن ملوك الجمهور هم أيضاً من الجمهور**» (ص149، 20-21).

(147) **حروف**، مقطع 131، ص.144، 12-19.

بالملاحظة، يمكنه أن يتيح لنا أن نفترض أن الكتابة، على خلاف الخطابة والشعر والنحو، يمكنها الاستمرار في تأدية دور في نموّ العلوم الفلسفية القادم(148).

ولكن ملاحظته الواردة في المقطع 137 هي التي تعنينا على وجه الخصوص، إذا تجاوزنا هذا الإغفال. فبعد أن قال إن اللسان اتّخذ شكل صناعة يمكننا أن نتعلّمه ونعلّمه، وأن هذه الصناعة يمكنها أن تقدّم أسباب كل ما يقال، يضيف: كذلك خطوطهم التي بها كانوا يكتبون ألفاظهم، إذا كانت فيها كليات وقوانين، أُخذت كلها فالتُمس حتى تصير يُنطق عنها ويمكن أن تُعلّم وتُتعلّم بقول»(149).

والكتابة التي كانت صناعة وتقنية في خدمة الذاكرة، المستخدمة في العلوم التاريخية، تُتّخذ الآن بوصفها موضوع قولها الخاص، بوصفها هدف بحث. وفي حين أن اللسان المحكيّ، الوضع الأول، ماثل دائماً في علوم اللغة، وفي حين أن الأمر يمضي على النحو نفسه في الخطابة والشعر، كما في الأخبار التي تحفظها الذاكرة من جهة أخرى، فالأمر لا يمضي على النحو نفسه في حالة الكتابة: إذا لم تعد الكتابة أداةً، فإنها تصبح هدفاً في ذاتها، منفصلة عن اللسان المشترك الذي كانت تخدمه، ومنشودة لذاتها؛ إنها ولادة فنّ خاصّ، ولادة علم، علم الخطّ. وأصل المصطلح الفرنسي- كتابة جميلة- كاشف هذا التغيّر في وجهة النظر. إنه لواقعٌ أن الكتابة تتحوّل إلى فن الكتابة الجميلة، عندما تصبح علماً يتعلّمه الناس. فهدفها لم يعد نقل إعلام ودعامة هذا النقل عبر الزمان والمكان، ولكنها تصبح غاية في ذاتها حين تصبح زخرفة، إلى حدّ مفاده أننا سنتوصّل مع نموّ التقنيات إلي أشكال كتابية تكون الغلبة فيها للجمالي: وقليل الأهمية عندئذ أن تكون مقروءة؛ بل إن الجانب الزخرفي سيصبح راجحاً في الأغلب إلى حدّ مفاده أن ذلك سيكون على حساب الوضع وسيحول دون قراءة مباشرة.

---

(148) وليس إلا بفضل الكتابة في الواقع إنما أمكن للفلسفة أن تنمو، لدى الإغريق والعرب على حدّ سواء. «سقراط، الفيلسوف الذي لم يكتب قط»، أمكن لنيتشه أن يصرّح. بالتأكيد، ولكن أليس الحوار الأفلاطوني هو المكتوب السقراطي بامتياز؟

149) حروف، مقطع 137، ص. 148، 8-10.

إننا بعيدون جداً عن النحو الذي يظلّ مع ذلك، بوصفه علم اللغة، متّجهاً باستمرار نحو اللغة الرائجة التي يريد أن يؤمّن تفصيحها. ويعود الفارابي غالباً إلى هذا الأمر، وقد ذكّرنا به أيضاً في الصفحات السابقة: لسان النحوي هو اللسان الذي يستعمله الجمهور؛ وهذا اللسان وحده هو الذي يعنيه، ولأسباب بدهية، ذلك أن الأمر، إذا لم يكن على هذا النحو، لن يكون المقصود به لسان أمة. وتظلّ الكتابة، على العكس، كتابة أمة ما ظلّت أداة تدوين في خدمة الذاكرة وسهولة نقل الإعلام. وحين تصبح علماً، ويتعلّمها الناس، تكتسب استقلالها، ولكنها تغيّر وظيفتها في الوقت ذاته. إنها لم تعد كتابة أمة، بل فن خط مستقلّ، يُنتج قواعده الخاصة في النموّ والتطوّر، دون أن يقيم علاقة باللسان الذي كان الخطّ يخدمه.

أينبغي أن نعتبر، في الحالة الخاصة للسان العربي، أن نموذج الكتابة، الصوامتي بصورة أساسية، مع عدد مخفّض من أحرف الكتابة ولجوء ذي أهمية إلى العلامات المساعدة، شجّع هذا النموذج من التطوّر، من حيث أن الرمزية، الخاصة بكل تطوّر من النسق الجمالي، كانت عاملة بقوة في المنظومة الخطّية؟ ذلك أمر ممكن ولكنه غير كافٍ، ذلك أن من الصعوبة على المرء أن يرى عندئذ لماذا لم ينمُ فن خطّ عبري على غرار فن الخطّ العربي. وثمة سبب ربما مردّه إلى واقع مفاده أننا، في الكتابة العربية، على خلاف ما يحدث بالنسبة للكتابتين العبرية واللاتينية، لا نكتب بحروف كتابة: فليس للحروف فردية خاصة، بل تابعة للكلمة التي تشكّل هي جزءاً منها ولمكانها في الكلمة. إن الكلمة المكتوبة لا تقبل التفكيك إلى عناصر مقنّنة ومماثلة، ولكنها تكوّن كلاً يفرض على الحرف شكله. وفن الخط يمكنه أن يعرف ضروباً لامتناهية من النموّ، ذلك أن الكلمات، تركيبات الحروف، لا حصر لعددها. فثمة بالتأكيد فن خطّ من حروف الكتابة كما لدى اليابانيين والصينيين، أو في الأبجديات اللاتينية. ولكن بوسع المرء دون ريب أن يؤكد أن فن الخط العربي وحده أمكنه أن ينمو إلي حدّ أصبح عنصراً أساسياً في الزخرفة، في العمارة كما في النمنمة. فالذاكرة والعلوم التاريخية بعيدة عندئذ جداً عن اهتمامات فن الخط.

الفصل السابع

تكوّن لسان الفلسفة

رأينا في الفصلين السابقين كيف أن الفارابي كان يشرح طبيعة اللسان الأصلية ويحلّل الظاهرة الألسنية، قبل أن يشرح، من ثمّ، ولادة العلوم وتكوّن الألسن التقنية، وذلك أمر يحدث على وجه الخصوص بتحليل التسمية. وستكون المرحلة التالية من نهجه وصف ولادة العلوم الدينية والفلسفية ولغتيهما.

ومحرّك هذا البحث، الذي يدفع الإنسان دائماً دفعاً أكبر إلى الأمام، هو الرغبة في أن يعرف وأن يعرف على نحو أفضل. وهذه الرغبة منحت الصنائع والعلوم، كالخطابة والشعر، والعلوم التاريخية، والعلوم الألسنية والكتابة، ولادتها من قبل. وتنظّمت هذه العلوم إلى حدّ يمكنها أن تُعلَّم. ويرغب الإنسان في أن يمضي إلى أبعد مما وصل إليه ولم تعد ترضيه موضوعات هذه العلوم. إنه يرغب في معرفة وقائع العالم المحسوس ووقائع العالم الاجتماعي والسياسي الذي يعيش فيه، ويرغب في أن يفكّر في السعادة. ونظلّ على هذا النحو في الإشكالية التي تبنّاها الفارابي منذ بداية تفكّره في اللسان، إشكالية منظّمة حول الرغبة في المعرفة لدى الإنسان.

وسيبحث الإنسان، في مرحلة أولى، عن أن يشرح الأشياء المحسوسة وسيعدّ أدوات معرفية مناسبة. ثم سيُعنى بالوقائع السياسية، بحياة الحاضرة. وبالوسيلة غير المباشرة لهذا التفكّر السياسي إنما تولد الفلسفة. وسيتلاحق النموّ مع العلوم الدينية التي هي، على نحو من الأنحاء، تقديم غير برهاني ومبسّط للحقائق التي توصّلت إليها الفلسفة.

البدايات: معرفة العالم المحسوس

إن رغبة في المعرفة في المعرفة هي التي تسوق الإنسان إذن، الإنسان الذي يتقن العلوم الألسنية والتاريخية، إلى أن يتابع بحثه متابعة أكثر بعداً. وهذا الشاغل، الذي يعبّر عنه الفارابي في المقطع 140 من كتابه **الحروف**، بداية التحليل لولادة اللغة الفلسفية، موجود في مؤلف آخر، **فلسفة أرسطوطاليس**. وفي النصّين، نجد الهدف نفسه:

«فإذا استُوفيت الصنائع العملية وسائر الصَنائع العاميّة التي ذكرناها اشتاقت النفوس بعد ذلك إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة في الأرض وفيما عليها وفيما حولها وإلى سائر ما يُحَسّ من السماء ويظهر، وإلى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الأشكال والأعداد والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك. فينشأ من يبحث عن علل هذه الأشياء. ويستعمل أولاً، في الفحص عنها وفي تصحيح ما يصحّح لنفسه فيها من الآراء وفي تعليم غيره وما يصحّحه عند مراجعته، الطرق الخطبيّة لأنها هي الطرق القياسية التي يشعرون بها أولاً. فيحدث الفحص عن الأمور التعاليمية وعن الطبيعة»[1].

ويلتمس الإنسان، كما في كل طور من أطوار الانتقال، أدوات المعرفة، المعروفة والمألوفةسابقاً؛ ويستخدم هذه الأدوات في استعمال لا يناسبها تماماً، أو أنها ليست متكيّفة في الأصل مع هذا الاستعمال. فالخطابة تصلح، في الواقع، للإقناع أو لنمط من المعرفة غير دقيق، نمط التبادل اللفظي والخطاب، الذي تكون الأهمية فيه للشكل والنتيجة أكثر من الحقيقة. والعلمان الأولان اللذان يولدان مع

---

(1) **حروف**، مقطع 140، ص 150 و 2-9. انظر **فلسفة أرسطو طاليس**: بالإضافة إلى الأمور الأربعة التي يرغب فيها الإنسان لأنه يعتبرها جيّدة، ثمة الواقع الذي مفاده أن الإنسان يرغب في أن يكتشف أسباب الأشياء المحسوسة والأشياء المرئية في السماء وعلى الأرض، وأسباب ما يجده في نفسه. فصل 2، ص.60، 1-2.

تكوّن اللغة وتطوّرها هما، كما رأينا، الخطابة والشعر[2]. إنهما العلمان اللذان يسمان خطوات الإنسان الأولى في درب المعرفة. وليس ثمة ما يدهش في أن الإنسان يلجأ إليهما عندما يحاول أن يمضي إلى مسافة أبعد في هذا الدرب. ولكن الإنسان سيتعثّر بحدودهما عندما يستخدمهما على هذا النحو، وذلك هو معنى التتمّة لعرض الفارابي الذي يلفت الانتباه إلى الانتقال من حِجاج الخطابة إلى الحجاج الديالكتيكي. ويظلّ مدهشاً مع ذلك أن نرى الإنسانَ هنا يُعنى، منذ بدايات استفهاماته عن وقائع العالم المحسوس وأسبابها، بمسائل الأشكال والأعداد والوقائع الفيزيائية. إنها هي موضوعات العلوم الرياضية التي سيستأنف الفارابي بحثها في كتابه **إحصاء**: فعلم العدد، والهندسة، وعلم المناظر، هي العلوم الثلاثة الأولى من سبعة علوم رياضية وهي تعالج على التوالي بين ما تعالج: الأعداد، والأشكال، والصور في المرايا[3]؛ ومسألة اللون، الذي ينتمي إلى الفيزياء، يعالجه الفصل التالي. وهناك جواب عن هذه الدهشة ربما يكون موجوداً في التمييز الذي يقيمه الفارابي بين علم نظري وعلم عملي. فلنأخذ حالة علم العدد. فالفارابي يصرّح: «أما علم العدد فإن الذي يُعرف بهذا الاسم علمان: أحدهما علم العدد العملي، والآخر علم العدد النظري. فالعملي يفحص عن الأعداد من حيث هي أعداد معدودات تحتاج إلى أن يُضبط عددها من الأجسام وغيرها، مثل رجال أو أفراس أو دنانير أو دراهم أو غير ذلك من الأشياء ذوات العدد؛ وهي التي يتعاطاها الجمهور في المعاملات السوقية والمعاملات المدنية. وأما النظري فإنه إنما يفحص عن الأعداد بإطلاق على أنها مجرّدة في الذهن عن الأجسام وعن كل معدود منها، وإنما ينظر فيها مخلصة عن كل ما يمكن أن يعدّ بها من المحسوسات، ومن جهة ما يعمّ جميع الأعداد التي هي أعداد المحسوسات وغير المحسوسات. وهذا هو الذي يدخل في جملة العلوم»[4].

---

(2) انظر ما سبق، ص.268-269.

(3) **إحصاء**، (أمين)، ص. 75 وما يليها.

(4) **إحصاء**، (أمين)، ص. 75، 5-15.

وهكذا إذن فإن هذه المقاربات الأولى، مقاربات الوقائع المحسوسة، لا تنتمي بعدُ، ولو كانت ذات علاقة بعلم الأعداد أو الهندسة، إلى العلم بل إلى علاقات بين فردية- تجارية أو مدنية في حالة علم العدد- وهي تصلح، من وجهة النظر هذه لنهج خطابي- النهج الأول الذي يرد لذهن الإنسان، إلا إذا كان النهج الخطابي هو الذي يجاور هذه الموضوعات المستقبلية للعلوم الرياضية في حالة موضوعات العالم المحسوس.

الديالكتيك (الجدل)(*)

ستكون المرحلة التالية هي الانتقال من الحجاج الخطابي إلى الحجاج الديالكتيكي. والفارابي يُفهم رأيه إفهاماً واضحاً جداً:

«ولا يزال الناظرون فيها [في الأمور التعاليمية والطبيعة] يستعملون الطرق الخطبية، فتختلف بينهم الآراء والمذاهب وتكثر مخاطبة بعضهم بعضاً في الآراء التي يصحّحها كل واحد لنفسه ومراجعة كل واحد للآخر. فيحتاج كل واحد إذا روجع فيما يراه مراجعة/ معاندة أن يوثّق ما يستعمله من الطرق ويتحرّى أن يجعلها بحيث لا تعانَد أو يعسر عنادها. ولا يزالون يجتهدون ويختبرون الأوثق إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية بعد زمان. وتتميّز لهم الطرق الجدلية من الطرق السوفسطائية، إذ كانوا قبل ذلك يستعملونهما غير متميّزين، إذ كانت الطرق الخطبية مشتركة لهما ومختلفة بهما، فترفض عند ذلك الطرق الخطبية وتُستعمل الجدلية. ولأن السوفسطائية تشبه الجدلية يستعمل كثير من

(*) نستعمل لفظي «الجدل والديالكتيك» بمعنى واحد، مع أن الفارابي يستعمل الجدل فقط «م».

الناس الطرق السوفسطائية في الفحص عن الآراء وفي تصحيحها. ثم يُستقرّ في النظر في الأمور النظرية والفحص عنها وتصحيحها على الطرق الجدلية وتُطرح السوفسطائية ولا تُستعمل إلا عند المحنة. فلا تزال تُستعمل إلى أن تكمل المخاطبات الجدلية»[5].

ويستدعي هذا المقطع بعض الملاحظات: فالملاحظة الأولى تكمن في أنه يتماسك تماسكاً تاماً مع نهج الفارابي كما وصفه هو ذاته في شرحه الخطابة[6]. والملاحظة الثانية ظهور اهتمام لدى من يتكلّم، مضاف إلى الرغبة التي كنا قد بيّناها من قبلُ في أن يعبّر عمّا يشعر به وينقله: شاغل أنْ يبرهن وألا يكون موضع معارضة. وهذا الشاغل وسيط بين شاغل الخطابة- الإقناع- وشاغل البرهان- إقامة الدليل. إنه بين الاثنين: ألاّ يكون موضع معارضة، وأن يجد حجاجاً بحيث يقاوم اعتراضات متوقّعة يبديها المحاور[7]. والملاحظة الأخيرة، شاغل الابتعاد عن الحجاجات السوفسطائية: ذلك أن الحجاج السوفسطائي يصل، هو ذاته أيضاً، إلى أن يتجاوز اعتراضات المعارض. ولكن الفارابي يرفض اللجوء إلى أي دليل كان، كما يفعل السوفسطائيون. إنه يطعن، كأرسطو، حجاج السوفسطائيين الذي لا

(5) حروف، مقطع 140- 142، ص 150، 9-151، 7. إننا عدّلنا أمر الفصل إلى مقاطع، في هذا الكتاب، الفصل الذي أجراه م. مهدي، إذ ألحقنا الجملة الأخيرة من المقطع 140 (ص150، 9-10) والجملة الأولى من المقطع 141 (ص151 , 7) بالمقطع 140 (ص150، 11- 151 , 6).

(6) انظر هنا ماسبق ص268.

(7) في إحصاء (أمين)، ص 64، 9-17. يدلي الفارابي بتوضيحات للأقوال الجدلية: «والأقاويل الجدلية هي التي شأنها أن تُستعمل في أمرين: أحدهما أن يلتمس السائل بالأشياء المشهورة التي يعترف بها جميع الناس غلبة المجيب في موضع يضمن المجيب حفظه أو نصرته بالأقاويل المشهورة أيضاً. ومتى التمس السائل غلبة المجيب من جهات وبأقاويل ليست مشهورة، والتمس المجيب حفظ ماوضعه أو نصرته بالأقاويل التي ليست مشهورة، لم يكن فعلهما ذلك فعلاً على طريق الجدل. والأمر الثاني في أن يلتمس بها [الأقاويل الجدلية] الإنسان إيقاع الظن القوي في رأيٍ قَصْدَ تصحيحه إما عند نفسه وإما عند غيره حتى يُخيّل أنه يقين من غير أن يكون يقيناً».

يستند إلا إلى المظهر ويكمن في الاستدلالات الزائفة[8]. والفارابي، كأرسطو، يتمنّى، في هذه المرحلة من المعرفة، حجاجاً يرتكز على أدلة محتملة. «هدف هذا الكتاب إيجاد طريقة تجعلنا قادرين على أن نبرهن على كل مسألة مقترحة، منطلقين من مقدّمات محتملة، وعلى أن نتجنّب، عندما ندعم دليلاً، أن نقول نحن أنفسنا شيئاً يكون مناقضاً له. [. . .] والقياس الذي يستخلص مقدمات محتملة قياس جدلي. [. . .] الآراء المحتملة هي التي يتلقّاها الناس جميعهم، أو معظمهم، أو الحكماء جميعهم أو معظمهم، أو أخيراً، الأكثر بروزاً وشهرة منهم[9]. ويشرح الأصل المشترك للطريقتين الديالكتيكية والسوفسطائية، شرحاً دون ريب، أن كثيراً من الناس، القليلي الخبرة في دقائق الاستدلال، يرتكبون خطأ

(8) انظر **النقض السوفسطائي**، 164a، 20 وما يليها، ترجمة تريكو، ص1. ثم يرد فيما بعد: «يوجد معاً قياس ونقض ظاهران وغير واقعيين. وبما أن بعض الناس يجدون منفعتهم في الظهور بمظهر الحكماء بدلاً من أن يكون كذلك دون إظهار (ذلك أن السوفسطائية حكمة ظاهرة ولكنها دون واقع، والسوفسطائي إنسان يستمدّ منفعة مالية من حكمة ظاهرة ولكنها غير واقعية)، فمن الواضح أن من الضروري لهم أيضاً أن يظهروا بمظهر من يتصرّف تصرف الحكماء بدلاً من أن يتصرفوا كذلك بالفعل دون أن يظهروه». 165a، 18-24؛ ترجمة تريكو، ص 3 4.

(9) **طوبيقات**، I، 1، 100a، 18 وما يليها؛ 30a، 100b، 21 وما يليها.

في **الإحصاء**، يدلي الفارابي بتوضيحات تتناول الطريقة السوفسطائية. ويصرّح فيها بالفعل: «والأقاويل السوفسطائية هي التي شأنها أن تغلّط وتضلّل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق أنه حق، وفيما هو حق أنه ليس بحق، وتوهم فيمن ليس بعالم أنه عالم نافذ، وتوهم فيمن هو حكيم عالم أنه ليس كذلك. وهذا الاسم، أعني السفسطة، اسم المهنة التي بها يقدر الإنسان على المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والإيهام، إما في نفسه أنه ذو حكمة وعلم وفضل، أو في غيره أنه ذو نقص، من غير أن يكون كذلك في الحقيقة، وإما في رأي حق أنه ليس بحق، وفيما ليس بحق أنه حق» ص56، 1 7. ويتابع الفارابي مقترحاً اشتقاقاً لا يقلّ أهمية عن المعنى الإغريقي للمصطلح، وإن كان لا يطابقه، من حيث أنه يرفض ضرباً من الارتباط بمؤسّس متخيّل.

وهذا هو المقطع: «وهو (أي اسم السفسطة) مركّب في اليونانية من «سوفيا» وهي الحكمة ومن أسْطس وهو المموّه، فمعناه حكمة مموّهة. وكل من له قدرة على التمويه والمغالطة بالقول في أي شيء كان، سُمّي بهذا الاسم، وقيل إنه سوفسطائي. وليس كما ظنّ القوم أن سوفسطا اسم إنسان كان في الزمن القديم، وأن مذهبه إبطال الإدراك والعلوم؛ وشيعته الذين يتبعون رأيه وينصرون مذهبه يسمّون سوفسطائيين؛ وكل من رأى رأي ذلك الرجل ونصر مذهبه سُمّي بهذا الاسم: فإن هذا الظنّ غيّ جداً،

الالتباس. وسيحصل التقدّم، في رأي الفارابي، برفض الطرائق الخطبية لمصلحة الجدل، أي عندما لا يتغلّب شاغل الإقناع على الاهتمام الذي يوليه الإنسان قيمة الحجاج.

البرهان

إننا على هذا النحو إنما نقاد قيادة غير محسوسة إلى المرحلة التالية على درب المعرفة: فالشبيه بالحقيقي لم يعد يكفي لبلوغ اليقين. «فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية (Les mathématiques) وتكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية وتتميّز بعض التميّز»[10]. ولا يوضّح الفارابي هنا أن المقصود هو الطريقة البرهانية[11]، وذلك أمر بدهي، وسيوضّحها فيما بعد.

فإنه لم يكن سلف إنسان كان مذهبه إبطال العلوم والإدراك، يُلقّب بهذا اللقب، ولا القدماء سمّوا بهذا الاسم أحداً، لأجل أنهم نسبوه إلى إنسان كان يُلقّب بسوفسطا، بل إنما كانوا يُسمّون الإنسان بهذا الاسم لأجل مهنته ونوع مخاطبته وقدرته على جودة التمويه، كائناً من كان من الناس؛ كما لا يسمّون الإنسان جدلياً لأنه يُنسب إلى إنسان كان يُلقّب بجدل، بل يسمّونه جدلياً لمهنته ونوع مخاطبته ولقدرته على حسن استعمال صناعته، كائناً من كان من الناس؛ فمن كانت له هذه القوة والصناعة فهو سوفسطائي، ومهنته هي السوفسطائية وفعله الكائن عن مهنته فعل سوفسطائي». ص65، 8-66، 10.

ونجد الاشتقاق نفسه مرة ثانية في **التوطئة** (1956b, Dunlop)، ص. 226، 14-16: «فلذلك اشتُقّ اسم هذه الصناعة من الحكمة المموّهة المظنون بها أنها حكمة من غير أن تكون كذلك. وذلك سوفيا، وهي الحكمة، وأسطس وهو التمويه».

واشتقاق السفسطائي، إذا رجعنا إلى بايي، وهو المعنى الأول من sophia أي معرفة،علم، وينجم عنها sophistès، الإنسان الذي يبرع في صناعة، وsophizö أي أصبح حكيماً، ماهراً، وsophisma، أي مهارة، حذق. ولم تكتسب اللفظة المعنى المحقّر لدجّال وخدّاع إلا بعد أن دلّت في أثينا على «معلم الفلسفة والبلاغة» بدءاً من أواسط القرن الخامس قبل الميلاد.

(10) **حروف**، مقطع 142، ص. 151، 8-12

(11) **حروف**، مقطع 143، ص152، 3: **وبالطرق البرهانية فقط**. انظر، عن هذا التقسيم الثلاثي للأدلّة، **توطئة** (دونلوب، 1956b)، ص226، 8-14؛ **إحصاء** (أمين) ص. 64، 2 وما يليهما، 9 وما يليها، 1 وما يليه.

ونحن انتقلنا من مجال اللغة، والعبادة، والتواصل، إلى مجال الحجاج بأشكاله المختلفة وإلى المعرفة: من الخطبية إلى السفسطة والجدل والبرهان. ولم يعد المعيار كامناً في علاقة الدالّ بالمدلول، علاقة كانتْ تتدخّل عندما نهتمّ بالتسمية، ولكن خطوة إضافية تجاوزناها مع الاهتمام الموجّه إلى طبيعة هذه العلاقة: فالشكلية التي يمكنها أن تروج في الخطبية والسفسطة تخلّت عن مكانها للمحتمل مع الجدل ولليقين مع الطريقة البرهانية. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ ملاحظة عابرة أن الإحالة، بالنسبة للطريقة البرهانية، هيّ لطريقة الرياضيات، دون أن يُدلى مع ذلك بأوهى تفصيل عن هذا الموضوع.

والفارابي يطنب كثيراً في هذه المسألة، في كتابه **فصول منتزعة**، عندما يستفهم[12] عن فائدة الفلسفة النظرية بالنسبة لنيل السعادة. إنها تمنح حكمة، وكمال المعرفة بالبراهين، واحتياز العلوم الطبيعية والعلوم التي تليها، حكمة هي ثمرة ممارسة طويلة (حنكة)... ومن يرغب في أن يتدرّب على الفلسفة النظرية يبدأ بالأعداد، ثم يرتفع إلى المقادير ثم إلى الأشياء الأخرى التي تلي الأعداد والمقادير، أشياء أخرى في ذاتها، كعلم المناظر والمقادير المتحركة حتى الأجرام السماوية (النجوم)، وإلى الموسيقى، وعلم الأثقال وإلى الميكانيك (الحيال)[13]. وكل هذه الأشياء تُدرك وتُتصوّر دون مادة. ونرتفع تدريجياً في الأشياء التي تقتضي، ليكون بوسعنا إدراكها وتصورها، أن نلجأ إلى المادة، حتى نتوصّل إلى الأجرام السماوية (النجوم).

الفلسفة

الغريب في الأمر أن الفلسفة لم يكن تقديمها في ولادتها، بل بصفتها نتيجة بلُغت الآن. وتلك قضية تأكيدية تقتضي مع ذلك أن نعبّر عنها تعبيراً دقيقاً يأخذ

---

(12) **فصول**، فصل 94، ص.95-99.

(13) هذا التعاقب، تعاقب العلوم، يناسب تقسيم الأجزاء في الفصل الثالث من كتاب **إحصاء العلوم**، ص 75-90: العلوم الرياضية: علم العدد، الهندسة، المناظر، الفلك، الموسيقى، الأثقال والميكانيك (**علم العدد، الهندسة، المناظر، النجوم، الموسيقا، الأثقال، الحيال**).

الفروق بالحسبان، من حيث أن التفكّر في الوقائع السياسية يتدخّل في هذا الإعداد، إعداد المعارف:

«ويميل الناس مع ذلك إلى علم الأمور المدنية، وهي الأشياء التي هي مبدؤها الإرادة والاختيار. ويفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطة بالطرق اليقينية وقد بلغ بالجدلية أكثر ما أمكن فيها من التوثيق حتى كادت تصير علمية. ولاتزال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسفة إلى ما كانت عليه في زمن أفلاطون»[14].

ولا يقول الفارابي شيئاً عن ذلك سوى هذه المسيرة من التفكّر السياسي قبل الوصول إلى الفلسفة. ونحن نرى في ذلك دعوة إلى قراءة تفكّره بوصفه تقديماً نظرياً، وليس تاريخ ولادة الفلسفة، وبوصفه تفكّراً في الطريقة أكثر من كونه نشوءاً. وفي هذا الخطّ إنما تقودنا تتمّة التقديم من جهة أخرى:

«ثم يتُداول ذلك إلى أن يستقرّ الأمر على ما استقرّ عليه أيام أرسطو طاليس. فيتناهى النظر العلمي وتُميّز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعامية الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص، فتصير صناعة تُتعلّم وتُعلّم»[15].

وقبل أن نتابع هذا التقديم، تقديم الفلسفة، ثمة ملاحظة تفرض نفسها: الفلسفة، هنا بالنسبة للفارابي، علم منجز لا يتيح المجال لبحث أو لوضع موضع

(14) حروف، مقطع 142، ص152، 12-16

(15) حروف، مقطع 143، ص151، 17-152، 2.

الاتّهام. فأرسطو منحها صورتها النهائية، وطريقتها التي تميّزها من العلوم الأخرى. وربما يبدو ذلك مدهشاً، لدى رجل كالفارابي، أن يرى أن الفلسفة وجدت كمالها، وهي علم مغلق وليست بحثاً منفتحاً(16). وقد يبدو هذا أكثر إثارة للدهشة بمقدار ما كان الفارابي فيلسوفاً أصيلاً، ساهم بشيء جديد في الفلسفة، ولم يكتف بأن يعيد إنتاج النمط الأرسطي وهو يكيّفه. وربما ينبغي لنا أن نرى في هذه الملاحظة أهمية موروث قوي جداً يفرض رؤية لنمط نظري في حين أن الممارسة، في ظلّ اندفاعة الحياة الفكرية، تتجاوز هذا النمط، تفجرّه، شأنه، وفق رأي الفارابي نفسه، شأن ماحدث من قبلُ عندما وُلدت الطريقة الفلسفية وحدث الانتقال من الطرائق الخطبية إلى الجدلية والبرهانية. ولن يكون تفكّر الفارابي مغلقاً في الإطار الطرائقي الذي يتحدّد في داخله موقع هذا التفكّر، وسيساهم الفارابي بنهج جديد في الفلسفة، في مقاربة الوقائع الألسنية، والسياسية، والميتافيزيقية أو الأخلاقية، على حدّ سواء(17).

وستكون الملاحظة التالية من صنع الفارابي ذاته عندما سيميّز نموذَجَين من التعليم، وبفعل ذلك، نموذجين للعلم (ينبغي لنا أن نحتفظ ماثلاً في الذهن أصل الجذر العربي للفظة**تعليم**؛ فالجذر ع ل م أتاح المجال لـ **علّم** ثم **تعليم**): يتّخذ تعليم الفلسفة شكل تعليم فردي وخاصّ أو شكل تعليم مشترك للجميع(18).

وهذه الملاحظة رئيسة. لأنها، من جهة، تقود منظور النموّ الذي سيلي، منظور لا يقتصر على تحديد العلاقات بين الفلسفة والدين فحسب، ولكنه يشمل النحو الذي سيتكوّن عليه اللسان الديني والفلسفي. ولأننا، من جهة أخرى، نجد

(16) انظر، عن هذه المسألة، اتجاه الكندي الذي يعتقد بتقدّم في الفلسفة وبقيمة المساهمة التي ساهم بها الأسلاف، انظر في هذا الكتاب ص 349.

(17) انظر، في هذا الكتاب، ص351 - 352.

(18) حروف، مقطع 143، ص152، 2.

فيها تمييزاً عرف حظاً كبيراً في النظر الإسلامي، إنه التمييز بين **الظاهر والباطن**، الذي كانت تطوّراته كبيرة منذ بداية المذهب الشيعي والصوفية الإسلامية[19].

ولادة الدين

تخطيطية النهج لدى الفارابي، في النقطة التي توصّلنا إليها، يمكننا أن نقدّمها على النحو التالي:

- رغبة في معرفة أسباب الأشياء الحسية،
- لجوء إلى الأدلّة الخطبية،
- قصور الأدلة الخطبية،
- الحاجة إلى أدلّة أفضل تسويغاً،
- بحث يفضي إلى الأدلّة الجدلية. فارق بين الجدلي والسوفسطائي،
- قصور الأدلة الجدلية،
- البحث عن اليقين؛ مقاربة بواسطة الرياضيات،
- تقدّم العلم السياسي في نسق الممارسة، بفضل الجدل،
- تقدّم الفلسفة،
- كمالها مع أرسطو،
- الفلسفة تصبح مادة تعليم.

---

(19) انظر هودسون، **الموسوعة الإسلامية**. الطبعة الثانية، II، ص. 1131- 1133، بند «باطنية»، نويّا، **تفسير قرآني**، ص. 117- 118، بصدد كتاب الترمذي في صعوبات الترادف: **الفروق ومنع الترادف**، الذي يستند في مدخله إلى التقابل بين **التشابه في الظاهر و التباين في الباطن**. انظر كوربان، في كتابه **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص46 وما يليها، الذي يجعل المناظرة تتجاوز الألسنية تجاوزاً كبيراً. ويحيل الشهرستاني في **كتاب الملل والنحل** إحالة صريحة، بصدد الباطنية، بعد الشرح الاشتقاقي للفظة بالتقابل بين **باطن وظاهر**، إلى تداخل إغريقي: «ثم إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنّفوا كتبهم على ذلك المنهاج». (في الطبعة على هامش **كتاب الملل** لابن حزم، بيروت، II، ص29، 19-21؛ انظر ترجمة فاده، ص311، الذي لم يترجم سوى الجملة الأولى من الجملتين المذكورتين).

وتتمة الحجاج تُلخّص على النحو التالي :

- أحد شكلي تعليم الفلسفة، التعليم المشترك، يستند إلى الصناعة الخطبية وطريقتها، ويولّد الدين ؛

- يولّد الدين علوماً أخرى : الفقه والكلام .

والواقع أن الفارابي يعلن :

«فالتعليم الخاص - تعليم الفلسفة الخاص - هو بالطرق البرهانية فقط، والمشترك الذي هو العام فهو بالطرق الجدلية أو بالخطبية أو بالشعرية . غير أن الخطبية والشعرية هما أحرى أن تُستعملا في تعليم الجمهور ما قد استقرّ الرأي فيه ويصحّ بالبرهان من الأشياء لنظرية والعملية»[20].

ولدينا هنا، بصورة ضمنية، كل ما سيعرضه ابن رشد في كتابه **فصل المقال**[21]. وثمة هنا، على نحو أكثر عمومية، أساس التمييز لدى الفارابي بين العلم الفلسفي والعلوم الدينية .

ولكن هذا التمييز، وعلينا أن نكون حذرين، لا يعني فصلاً أو غياب

---

(20) **حروف**، مقطع 143، ص 152، 3--6

(21) هذا التمييز هو أحد أسس الحجاج في هذا الكتيّب؛ ويمكننا الرجوع، من بين المقاطع العديدة التي توضّح هذا التمييز، إلى ص52، السطر 15 وما يليه من طبعة نادر، أو إلى ص 26، سطر6 وما يليه من النص العربي و9 من الترجمة الفرنسية لغوتيه: «وصنفٌ - الثالث -- هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة. وهذا التأويل ليس ينبغي أن يُصرّح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور. ومتى صُرّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصّة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرّح له و المصرح إلى الكفر. والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤوّل، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤوّل عنده، أدّاه ذلك إلى الكفر، إن كان في أصول الشريعة».

العلاقات بل، على العكس، توجد صلات بين هذين المجالين، وكل تتمّة الحجاج لدى الفارابي سيبيّن ذلك: هذا التأكيد، هنا، أن ما تعلّمه الفلسفة أيسر تعليماً للجمهور بالطرائق الخطبية والشعرية منه بالطريقة البرهانية. إنه اعتراف بأن الدين يمسّ مجالاً غير غريب عن مجال الفلسفة وأن الاختلافات بينهما تستمدّ أصلها من الطريقة التي تميّز كلاً منهما أكثر مما تستمدّه من الموضوع. أو، الأمران سيّان، أن الطريقة البرهانية ليس لها مكان في مجال الدين، مع أن القوانين الدينية يمكننا بلوغها بالبرهان. وذلك ما سيكون، وهو يتأكّد هنا على نحو ضمني، موضوع عرضٍ في المقطع التالي.

والواقع أن الفارابي سيتابع صعوده نحو الشروط النظرية لظهور الفلسفة والانتقال على هذا النحو من مجال التعليم إلى مجال ابتكار العلم. ذلك أن التعليم يرتكز مع ذلك، إذا كان له قوانينه الخاصة، على نتائج مكتسبة بالطرائق التي لا تكون بالضرورة متماثلة. وإنما سينزلق الصعود نحو الفلسفة من هذا الصدْع، من هذا الفارق الممكن في طريقة البحث. فتعليم القوانين للجمهور يمكنه أن يكون متميّزاً من النحو الذي توضع عليه هذه القوانين، وسيتيح لنا الفارابي، حين يشرح هذه النهوج، توضيح ما هي طريقة الدين، وطريقة الفلسفة، بصورة غير مباشرة، التي تتميّز من طريقة الدين. إنه صريح كل الصراحة في هذه المسألة عندما يصرّح:

> «ومن بعد هذه كلها يُحتاج إلى وضع النواميس، وتعليم الجمهور ما قد استُنبط وفُرغ منه وصُحّح بالبراهين من الأمور النظرية، وما استُنبط بقوة التعقّل من الأمور العملية. وصناعة وضع النواميس فهي بالاقتدار على جودة تخييل ما عسر على الجمهور تصوّره من المعقولات النظرية، وعلى جودة استنباط شيء شيء من الأفعال المدنية النافعة في بلوغ السعادة، وعلى جودة الإقناع في الأمور النظرية والعملية التي سبيلها أن يُعلّمها

الجمهور بجميع طرق الإقناع. فإذا وُضعت النواميس في هذين الصنفين وانضاف إليها الطرق التي بها يُقنَع ويعلَّم ويؤدَّب الجمهور فقد حصلت الملّة التي بها عُلّم الجمهور وأُدّبوا وأُخذوا بكل ما ينالون به السعادة»[22].

وطريقة الفلسفة تُقدّم تقديماً جيداً بوصفها تطوّر النهوج الجدلية السابقة ونهايتها ونتيجتها؛ وترتكز هذه الطريقة على الاستنتاج والبرهان، بأدلة، على قدرات ليست بمتناول الجمهور. ونحن ندخل مجال الفلسفة أو مجال الدين وفق اقتصارنا على القوانين القائمة دون بحث عن تعليمها للجمهور، أو وفق بحثنا، على العكس، عن إقناع الجمهور، بطريقة مناسبة، أن يخضع لهذه القوانين.

والمقارنة المعقودة على هذا النحو بين الدين والفلسفة ستتحول إلى وصف العلاقات القائمة بينهما. ولكن الفارابي يفحص قبل كل شيء حالة خاصة ستلفت الانتباه على نحو أفضل إلى أن الفارق الأساسي بين الدين والفلسفة يكمن في الفارق بين طرائق كل منهما. تلك هي حال الذين يقع على عاتقهم مسؤولية تكييف دين، منقول ومقبول، مع الأوضاع والشروط الجديدة التي لم يتوقّعها مؤسّس الدين. ويُدخل الفارابي هنا تمييزاً سنجده مجدّداً لدى الغزالي وابن رشد. فعندما ينصبّ التفكير في محتوى الدين على أمور عملية وخاصة، تكون نتيجته إعداد علم محدّد هو الفقه. وعندما يُعنى هذا التفكّر بـأمور نظرية أو بأمور عملية ولكنها كلية، تكون النتيجة هذه المرة إعداد علم آخر، محدّد هو أيضاً، الكلام. وقد رأينا في الفصول السابقة كيف أن هذين العلمين ظهرا في بداية إعداد الفكر العربي الإسلامي.

ولكن الفارابي هنا لا يتصرّف تصرف المؤرخ، شأنه في كل مكان: إنه يُعنى

---

(22) حروف، مقطع 144، ص152، 7-15

بالحري بالنشوء النظري لهذين العلمين وبشروط ظهورهما النظرية[23]. ومن الجدير بالملاحظة أن ماسيسوّغ، في رأي الفارابي، وجود هذين العلمين، هو الحاجة إلى مواجهة أوضاع جديدة: التفكّر في مسائل لم تكن مطروحة عندما كان الدين قد تأسّس. ومن المؤكد أن التفكّر سيحدث وفق نمط مجدّد، النمط الذي استخدمه مؤسّس الدين، وليس ثمة من وجهة النظر هذه تجديد في الطريقة، ويقول الفارابي ذلك صراحة فيما يخصّ **الفقه** كما فيما يخصّ **الكلام**. انفتاح في الموروث وولاء للأصول: لدينا هنا تسويغ مبدأ **الاجتهاد** وظهور تكاثر، ببداية الإسلام، في المذاهب الحقوقية التي لم يبق حيّاً منها بصورة عملية وأساسية سوى المدارس الأربع الكبرى. ولدينا أيضاً صدى ظهور مدارس الكلام الأولى، دون أن نحيل مع ذلك إلى الخصومات التي وسمت عصر المعتزلة.

فصناعتا **الكلام والفقه**، المولودتان على هذا النحو من حاجة إلى نموّ يخصّ المجتمع الديني، سيعرفان مثيراً لهذا النموّ منذ أن يبلغا نضجهما، وذلك من جرّاء وضع خاصّ، وضع مفاده أن عليهما أن يواجها هجمات خصوم دينهما:

> «وإن اتّفق أن يكون هناك قوم يرومون إبطال ما في هذه الملّة، احتاج أهل الكلام إلى قوة ينصزون بها تلك الملّة ويناقضون الذين يخالفونها ويناقضون الأغاليط التي التُمس بها إبطال ما صُرّح به في الملّة، فتكمل بذلك صناعة **الكلام** فتحصل صناعة هاتين القوتين»[24].

(23) «فإذا حدث بعد ذلك قوم يتأمّلون ما تشتمل عليه الملّة، وكان فيهم من يأخذ ما صرّح به في الملّة واضعُها من الأشياء العملية الجزئية مسلّمة ويلتمس أن يستنبط عنها مالم يتّفق أن يصرّح به، محتذياً بما يستنبط من ذلك حذو غرضه بما صرّح به، حدثت من ذلك صناعة الفقه. فإن رام مع ذلك قوم أن يستنبطوا من الأمور النظرية والعملية الكلية مالم يصرّح به واضع الملّة أو غير ما صرّح به منها، محتذين فيها حذوه فيما صرّح به، حدثت من ذلك صناعة ما أخرى، وتلك صناعة الكلام». **حروف**، مقطع 145، ص152، 16-153، 5.

(24) **حروف**، مقطع 145، ص153، 5-8

فهل ينبغي لنا أن نرى في هذه الأسطر صدى النقاشات الدفاعية التي راجت في عصره، ولاسيّما بين مسيحيين ومسلمين؟

ودون أن نودّ الانطلاق في دراسة تاريخية للعلاقات بين المسيحية والإسلام في بغداد القرنين التاسع والعاشر، سنتذكّر أن حنين بن إسحاق كان مسيحياً ألف، بالتوازي مع تأليفه بوصفه طبيباً، فيلسوفاً ومترجماً، كتباً دفاعية بهدف الدفاع عن المسيحية ضد الإسلام. كذلك لا يمكننا أن ننسى المكانة التي يحتلّها أشهر تلاميذ الفارابي، يحيى بن عدي (893-974)، في الأدب المسيحي خلال القرن العاشر الميلادي. ويحيى، تلميذ الفارابي وخلفه على رأس المدرسة الفلسفية في بغداد، هو أيضاً المؤلف المسيحي الأعظم في هذا العصر، وتأليفه غزير بالمطوّلات في الدفاع عن المسيحية ضد الإسلام[25].

ما الكمال الذي يبلغه الكلام بفضل هذه المنازعات الدفاعية؟ لاريب في أن الفارابي يريد أن يحدّد على وجه الخصوص حدود الكلام الذي لايبلغ كمال الفلسفة الخاصّ بها، على الرغم من أنه ينصبّ على وقائع من النسق النظري، أو العملي والكلي، ولكنه العلم الذي يقترب منها أكثر من سائر العلوم الأخرى. والواقع أن حدود الكلام تكمن في طريقته: كمال هذين العلمين، الفقه والكلام غير ممكن بالتأكيد «إلا بالطرق المشتركة وهي الطرق الخطبيّة»[26].

علاقات الفلسفة والدين

سيقارب الفارابي، إذ وصف على هذا النحو ظهور العلوم القياسية المختلفة

---

(25) انظر، عن يحيى بن عدي من وجهة نظر الدفاع عن الدين المسيحي، غراف، .G.C.A.L، II ص 233- 249؛ غراف الفلسفه والعلم الإلهي لدى يحيى بن عُدي ومؤلفين متأخرين، مونستر، 1910؛ بيتريه، يحيى بن عدي، فيلسوف مسيحي من القرن العاشر، باريس، 1920؛ بيتريه، كتيّبات دفاع عن الدين المسيحي ليحيى بن عدي، باريس 1920، المجلة الإسلامية المسيحية، رقم1(1975)، ص 161-165؛ أندريس، أعمال يحيى بن عدي، جرد تحليلي، ويسْبادن، 1977.

(26) حروف، مقطع 145، ص 153، 8-9

بعضها بعد بعض[27]، مشكلاً سنجده مجدّداً طوال النظر في تربة الإسلام، ويقيم علاقة بينه وبين مسألة التكوين، تكوّن اللسان الفلسفي: إنها مسألة العلاقات بين الدين والفلسفة، مسألة ستكون موضع الاستئناف مع توسّع أكبر على صورة علاقات بين العقل والإيمان، وسنجدها مجدّداً لدى الأشعري والغزالي، كما نجدها أيضاً لدى ابن رشد الذي سيخصّص لها كتابه فصل المقال.

ولكن منظور الفارابي خاصّ جداً: إنه منظور غير تاريخي كما كان الأمر من قبل. وليس منظوره كلامياً كما سيكون منظور الأشعري والغزالي. وهو غير نضالي لمصلحة الفلسفة، كما سيمكنه أن يكون منظور ابن رشد. ووجهة نظره تكمن في الفحص الهادىء لمختلف إمكانات اللقاء بين الفلسفة والدين. إنه سيستعرضهما على التوالي، باقياً في الإشكالية التي عرضناها، إشكالية أسبقية الفلسفة على الدين. وثمة في ذلك مسلّمة مثقلة بالنتائج من حيث أنه يعلن تفوّق الفلسفة على الدين في مجال النظر والطريقة الخاصّة بالعلم البرهاني. ولن يكون ذلك مؤكداً بهذا القدر من الصراحة، ولم يكن ذلك موضعاً للفت الانتباه آنفاً، ولكن المبدأ الموجّه هو الذي يقود العرض الآتي ويسمح بفهمه.

وسيبدأ الفارابي، حسب الأسبقية النظرية للفلسفة على الدين، بأن يفحص الحالة التي يحدث فيها الدين بعد الفلسفة (آ). فيفحص أول الأمر حالة الدين الذي يلي فلسفة أصيلة ومتكوّنة كلياً (آ. 1). ثم يفحص حالة الدين الذي ينجم عن فلسفة لم تبلغ مرحلة الطريقة البرهانية وليست إذن بمأمن من الخطأ (آ. 2) (مقطع 147).

وستكون الحالة التالية هي حالة اقتباس الدين من أمة أخرى (ب): فالفلسفة يمكنها، لدى الأمة التي اقتبست الدين، أن تكون لاحقة بالدين (مقطع

---

(27) تلك هي الخلاصة التي أدلى بها الفارابي لهذه المجموعة من المقاطع. كتب يقول في الواقع: «فعلى هذا الترتيب تحدث الصنائع القياسية في الأمم متى حدثت قرائحهم أنفسهم وفطرهم». حروف، مقطع 146، ص153، 10.

148). وينبغي لنا التمييز عندئذ تبعا للفلسفة التي تكون على علاقة بالدين الأول (ب.1، ب.2) (المقطعان 148 إلى 150).

ويفحص الفارابي، أخيراً، (في جـ) موقف رجال الدين والسياسة من الديالكتيك والسوفسطائية من جهة (مقطع 151)، ومن الفلسفة من جهة أخرى (مقطع 152- 153).

آ.1.

الحالة الأولى هي الحالة الأكثر اتصافاً بأنها مطابقة لطبيعة الأشياء لأنها هي الحالة التي تحترم أسبقية الفلسفة على الدين: «فإذا كانت الملّة تابعة للفلسفة التي كمُلت بعد أن تميّزت الصنائع القياسية كلها بعضها عن بعض على الجهة والترتيب الذي اقتضينا، كانت ملّة صحيحة في غاية الجودة»[28].

وهذه الحالة بسيطة جداً، لأنها لا تصدم ترتيب المبدأ، وسيتمكّن الفارابي من أن يعالجها بسرعة: إنه يكتفي بالأسطر السابقة وبملاحظتين في الأسطر اللاحقة ليلفت الانتباه إلى سمة الأصالة والتلوّ لدين موضوع على قواعد فلسفية مكتملة، يقينية وكاملة.

وبوسع المرء أن يعتبر أن هذه الحالة هي حالة الإسلام الذي تنيره الفلسفة. ولا يعلن الفارابي ذلك صراحة، ولكن إعداد حقوق وكلام إسلاميين يمكنه، بعد أن أكّد الفارابي اكتمال الفلسفة الإغريقية وكمالها، أن يمنح عبارة الإسلام كمالها الديني إذا احترم هذان العلمان مكتسبات الفلسفة والمبادىء الكبرى لطريقة الحجاج الخطبي. ونحن نجد هنا مجدّداً استطالةً لموقف الكندي، الذي ذكرناه سابقاً، من الأسلاف الفلاسفة، ولاسيّما من الفلسفة الإغريقية[29]. وفي ذلك تكمن في رأينا قضية تأكيدية ضمنية لأصالة الشعور الإسلامي لدى الفارابي. ولا يصرفه اقتناعه

---

(28) حروف، مقطع 147، ص153، 13-15.

(29) انظر ما سبق، ص 327، هامش رقم 16.

الفلسفي عن الإسلام ولكنه يجعله ناقداً، عند الاقتضاء، إزاء بعض المواقف التي لا تحترم طبيعة العلاقات بين الفلسفة والدين وضرورة تفكّر ديني يظلّ مع ذلك، بوصفه تقوده طرائق أخرى غير الطرائق البرهانية الفلسفية، منسجماً مع نتيجة التفكّرات الفلسفية.

آ. 2.

الحالة التالية يحلّلها الفارابي تحليلاً أطول في مختلف عناصرها: إنها حالة دين لا يجد، مع أنه يحترم أسبقية الفلسفة، في هذه الفلسفة قواعد يقين وحقيقة يمكنه أن يستمدّ منها حقيقته الخاصة وأصالته. وقصور الفلسفة مردّه عدم اكتمالها على درب اليقين: إن بوسعها أن تنقل آراء خاطئة دون أن يكون المرء على وعي بها. وسيكون خطأ الرأي الفلسفي منقولاً، على نحو يتعذّر تجنّبه، إلى الدين حين الانتقال من الواحد إلى الآخر. وإذا كان هذا الانتقال يحدث بالإضافة إلى ذلك انطلاقاً من أنماط (**مثالات**) هذه الآراء الخاطئة، فالخطأ لن يكون بسبب ذلك سوى خطأ أكبر. وأخيراً، إذا اتّخذ مشرّع القوانين، انطلاقاً من دين قائم على هذا النحو، قاعدة بدئه الآراء الدينية لا قاعدتها الفلسفية، فإن فساد هذا الدين سيصبح أسوأ. وسيمضي هذا الفساد متعاظماً إذا ولّدت هذه القوانين بدورها قوانين دينية جديدة[30].

---

(30) **حروف**، مقطع 147، ص 153، 15-154 ,8: «فأما إذا كانت الفلسفة لم تصر بعدُ برهانية يقينية في غاية الجودة، بل كانت بعدُ تُصحَّح آراؤها بالخطبية أو الجدلية أو السوفسطائية، لم يمتنع أن تقع فيها كلها أو في جلّها أو في أكثرها آراء كلها كاذبة لم يُشعَر بها، وكانت فلسفة مظنونة أو مموّهة. فإذا أُنشئت ملّة ما بعد ذلك تابعة لتلك الفلسفة، وقعت فيها آراء كاذبة كثيرة. فإذا أُخذ أيضاً كثير من تلك الآراء الكاذبة وأُخذت مثالاتها مكانها، على ما هو شأن الملّة فيما عسر وعسر تصوّره على الجمهور، كانت تلك أبعد عن الحق أكثر وكانت ملّة فاسدة ولايُشعَر فسادها. وأشدّ من تلك فساداً أن يأتي بعد ذلك واضع نواميس فلا يأخذ الآراء في ملّته من الفلسفة التي يتّفق أن تكون في زمانه، بل يأخذ الآراء الموضوعة في الملّة الأولى على أنها هي الحق، فيحصلها ويأخذ مثالاتها ويعلّمها الجمهور. وإن جاء بعد واضع نواميس آخر فتبع هذا الثاني، كان أشدّ فساداً».

ب.

يقودنا هذا التوضيح الأخير إلى الفئة الثانية المأخوذة بالحسبان، الفئة التي يكون فيها الدين مقتبساً من دين أمة أخرى. ولابدّ لنا من أن نميّز وضع دين البدء بالنسبة للفلسفة التي يحيل إليها بالضرورة، باسم مبدأ الأسبقية، أسبقية الفلسفة على الدين. فإذا حدث أنه لا وجود لفلسفة في الأمة التي تقتبس ديناً، وإذا كان الدين في هذه الأمة إذن يمكنه أن يكون سابقاً على الفلسفة، فإن هذه الأسبقية ليست مطلقة ولكنها نسبية لهذه الأمة: والحقيقة مع ذلك أن في نقطة انطلاق السيرورة، التي تفضيْ إلى اقتباس هذا الدين، فلسفة هي سابقة تماماً على الدين. وإذ يؤكّد الفارابي مجدّداً هذا المبدأ، مبدأ سبقية الفلسفة، فإنه يسوّغ في الوقت نفسه استثناءات ظاهرة وهو يشرحها [31].

فبالسنبة إذن لفلسفة البدء إنما سيحدث التمييز في الحالتين التاليتين.

ب.1.

هذه الفلسفة فلسفة مكتملة. ولكن الدين، وتلك هي الحالة المأخوذة بالحسبان، الذي يستأنف حقائقها النظرية يفعل ذلك دون اللجوء إلى الألفاظ التي وضعتها الفلسفة بل باللجوء إلى المثالات. فإذا اقتبست أمة هذا الدين دون أن تذكر صلته بالفلسفة ولا طبيعة هذه الصلة، وإذا اقتبست بالتالي هذه الأمة الأخيرة هذه الفلسفة نفسها بعد الدين، فسيكون ثمة تعارض بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين؛ فالأنصار الأوائل، أنصار الفلسفة، لا يعلمون أن هذا الدين ينجم، بواسطة دين

---

(31) «وأما إن نُقلت الملّة من أمة كانت لها تلك الملّة إلى أمة لم تكن لها ملة، أو اخذت ملة كانت لأمة فأُصلحت فزيد فيها أو أُنقص منها أو غُيّرت تغييراً آخر فجُعلت لأمة اخرى فادّبوا بها وعُلّموها ودُبّروا بها، أمكن أن تحدث الملّة فيهم قبل أن تحصل الفلسفة وقبل أن يحصل الجدل والسوفسطائية، والفلسفة التي لم تحدث فيهم عن قرائحهم ولكن نُقلت إليهم عن قوم آخرين كانت هذه فيهم قبل ذلك، أمكن أن تحدث فيهم بعد الملّة المنقولة إليهم» حروف، مقطع 148، ص154، 14 -19. نحن الذين نضع «قبل ذلك» بالحرف البارز.

آخر، عن فلسفتهم، وأنصار الدين يجهلون ما يدينون به لهذه الفلسفة التي يعارضونها[32]. وهذه المعارضة معارضة بين أنصار وليست معارضة أساسية بين فلسفة ودين. ولن يمضي الأمر على النحو نفسه في الحالة التالية.

ب.2.

الواقع أن المقصود عندئذ دين يتبع فلسفة خاطئة وفاسدة. فإذا كان أنصار مثل هذا الدين يتلقون فلسفة حقيقية، فإن النزاع سيكون أمراً لا مفرّ منه، من حيث أن هذه الفلسفة الحقيقية لن يكون بوسعها إلا أن تعارض الآراء الخاطئة لمثل هذا الدين، وسيعارض هذا الدين بدوره مثل هذه الفلسفة التي تدينه. وهذه المعارضة لا يمكنها أن تتوقّف إلا بزوال أحد الخصمين[33]. وهذه المعارضة، في ذهن الفارابي، لا ينبغي أن نعتبرها معارضة بين الدين والفلسفة، بل معارضة بين الفلسفة ودين يرتكز على فلسفة وهمية خالية من اليقين.

---

(32) حروف، مقطع 148، ص155 ، 1-18: «فإذا كانت الملّة تابعة لفلسفة كاملة وكانت الأمور النظرية التي فيها غير موضوعة فيها، كما هي في الفلسفة، بتلك الألفاظ التي يُعبَّر بها عنها بل إنما كانت قد أُخذت مثالاتها (images) مكانها إما في كلّها أو في أكثرها، ونُقلت تلك الملّة إلى أمة أخرى من غير أن يعرفوا أنها تابعة لفلسفة ولا أن ما فيها مثالات لأمور نظرية صحّت في الفلسفة ببراهين يقينية بل سُكت عن ذلك حتى ظنّت تلك الأمة أن المثالات التي تشتمل عليها تلك الملّة هي الحقّ وأنها هي الأمور النظرية أنفسها، ثم نُقلت إليهم بعد ذلك الفلسفة التي هذه الملة تابعة لها في الجودة، لم يؤمَن أن تضادّ تلك الملّة الفلسفة ويعاندها أهلها ويطّرحونها، ويعاند أهل الفلسفة تلك الملّة مالم يعلموا أن تلك الملّة مثالات لما في الفلسفة. ومتى علموا أنها مثالات لما فيها لم يعاندوها هم ولكن أهل الملّة يعاندون أهل تلك الفلسفة. ولا تكون للفلسفة ولا لأهلها رئاسة على تلك الملّة ولا على أهلها بل تكون مطّرحة وأهلها مطّرَحين، ولا يلحق الملّة كثير نصرة من الفلسفة ولا يؤمّن أن تلحق الفلسفة مضرّةٌ عظيمة من تلك الملّة وأهلها. فلذلك ربما اضطرّ أهل الفلسفة عند ذلك إلى معاندة أهل الملّة طلباً لسلامة أهل الفلسفة. ،ويتحرّون ألا يعاندوا الملّة نفسها بل إنما يعاندونهم في ظنّهم أن الملّة مضادّة للفلسفة ويجتهدون في أن يزيلوا عنهم هذا الظنّ بأن يلتمسوا تفهيمهم أن التي في ملّتهم هي مثالات».

(33) حروف، مقطع 150، ص.155، 19-156 , 2: «وإذا كانت الملّة تابعة لفلسفة هي فلسفة فاسدة ثم نُقلت إليهم بعد ذلك الفلسفة الصحيحة البرهانية، كانت الفلسفة معاندة لتلك الملّة من كل الجهات وكانت الملّة معاندة بالكلية للفلسفة. فكل واحدة منهما تروم إبطال الأخرى، فأيتهما غلبت وتمكّنت في النفوس أبطلت الأخرى أو أيتهما قهرت تلك الأمة أبطلت عنها الأخرى».

جـ.

عندئذ يفحص الفارابي فحصاً على نحو أكثر ذرائعية مسألة العلاقات بين الدين ومختلف العلوم القياسية: الجدل والسوفسطائية والفلسفة. وإذا كان الجدل والسوفسطائية يطرحان مشكلاً بالنسبة لحرّاس الدين، فذلك لأنهما يحضّان على أن يوضع موضع الاتهام ما كان يُعتبر مكتسباً، وأنهما يسرّبان الشك حيث يوجد الاقتناع[34].

وسيكون الموقف من الفلسفة أكثر تمايزاً وثمة أربعة اتجاهات مختلفة ممكنة:

- الاهتمام المتسامح،
- ممارسة الفاعلية الفلسفية،
- الصمت اللامبالي،
- المعارضة أو التحريم[35].

ويمكن وجود سببين لمثل هذا التحريم. السبب الأول يلحق بتمييز أجريناه آنفاً بصدد التعليم: ليس الجمهور قادراً على أن يبلغ دقائق الحقيقة والنظر بلوغاً مباشراً[36]، ولكن ينبغي اللجوء إلى الطريقة الخطبية ليحدث ذلك، كما بيّنا من

---

(34) حروف، مقطع 151، ص.156، 3-11: «وإذا نُقل الجدل أو السوفسطائية إلى أمة لها ملة مستقرّة ممكّنة فيهم فإن كل واحد منهما ضارّ لتلك الملّة ويهوّنها في نفوس المعتقدين لها، إذ كانت قوة كل واحدة منهما فعلها إثبات الشيء أو إبطال ذلك الشيء بعينه، فلذلك صار استعمال الطرق الجدلية والسوفسطائية في الآراء التي تمكّنت في النفوس عن الملّة يزيل تمكّنها ويوقع فيها شكوكاً ويجعلها بمنزلة مالم يصحّ بعد ويُنتظر صحتها، أو يُتحيّر فيها حتى يُظنّ أنها لا تصحّ هي ولا ضدّها. ولذلك صار حال واضعي النواميس ينهون عن الجدل والسوفسطائية ويمنعون منهما أشدّ المنع. وكذلك الملوك الذين رتّبوا لحفظ الملّة- أي ملّة كانت- فإنهم يشدّدون في منع أهلها ذينك ويحذّرونهم إياهما أشد تحذير».

(35) حروف، مقطع 152، ص156، 12-13: «فأما الفلسفة فإن قوماً منهم حنوا عليها، وقوم أطلقوا فيها. وقوم منهم سكتوا عنها. وقوم منهم نهوا عنها».

(36) حروف، مقطع 152، ص156، 13- 16: «[...] إما لأن تلك الأمة ليس سبيلها أن تعلّم صريح الحقّ ولا الأمور النظرية كما هي بل يكون سبيلها بحسب فطَر أهلها أو بحسب الغرض فيها أو منها أن لا تطلّع على الحق نفسه بل أنما تؤدَّب بمثالات الحق فقط».

قبلُ فيما سبق[37]. ويضيف الفارابي ملاحظة: قد تكون هناك، إذا تجاوزنا فروق الطريقة، فائدة في ألا تُعلَّم هذه الأمة سوى الأعمال العملية دون أن يُتاح لأبناء هذه الأمة سبيل الوقائع النظرية[38]. وهذا التسويغ، تسويغ تحريم الفلسفة، ينشأ، مهما يمكنه أن يكون عرضة للمناقشة في رأي الفيلسوف، من اقتناع صادق من جانب رجال السياسة. وهذا التسويغ لا يجعل الدين يتدخّل. وليس الأمر على هذا النحو بالنسبة للسبب الثاني لتحريم الفلسفة من جانب رجال الدين، ودافعيته العميقة في الحالة التي يفحصها الفارابي الآن: إنها حالة هؤلاء الرجال، رجال الدين الذين يعرفون الحدود والأخطاء التي ينقلها دينهم، ولكنهم يستمدّون منفعة من الاعتقاد العام الأعمى الذي يعارض كل مايزيل الغشاوة عن عيون أنصار هذا الدين[39].

وتنجم عن ذلك نتيجة ذات أهمية في مجال النظر الديني عندما يجد المرء نفسه في هذا الوضع من التعارض بين الدين والفلسفة: والسبب أن **الكلام**، الذي يُنتجه الدين، يتعارض هو أيضاً مع الفلسفة[40]. ونقول بعبارة أخرى إن **الكلام** ليس علماً مستقلاً في مجال النظر، ولكنه مشروط بالافتراضات المسبقة من النسق الديني، التي ستوجّه وتحدّد النتائج النظرية التي يتوصّل إليها **الكلام**. إنها لإدانة ضمنية للاهوت **الكلام** كلما كان غير موضع ممارسة في دين حقيقي، مبنيّ هو ذاته على فلسفة حقيقية.

---

(37) انظر فيما سبق ص. 280؛ وكتاب **الحروف**، مقطع 143، ص152، 3-6.

(38) **حروف**، مقطع 158، ص.156، 16، 17: «[...] أو كانت الأمة أمة سبيلها أن تؤدّب بالأفعال والأعمال والأشياء العملية فقط لا بالأمور النظرية أو بالشيء اليسير فقط».

(39) **حروف**، مقطع 152، ص156، 18 -21: «وإما لأن الملّة التي أتى بها كانت فاسدة جاهلية لم يلتمس بها السعادة لهم بل يلتمس واضعها سعادة ذاته وأراد أن يستعملها فيما يسعد هو به فقط دونهم فتخشى أن تقف الأمة على فسادها وفساد ما التمس تمكينه في نفوسهم متى أطلق لهم النظر في الفلسفة».

(40) **حروف**، مقطع 153، ص. 157، 1-3: «وظاهر في كل ملّة كانت معاندة للفلسفة فإن صناعة الكلام فيها معاندة للفلسفة، وأهلها يكونون معاندين لأهلها، على مقدار معاندة تلك الملّة الفلسفة».

ولادة اللسان الديني

فَحَص الفارابي طوال المقاطع السابقة ولادة علوم المعرفة: من صناعة الخطابة إلى الجدل وإلى الفلسفة فالدين. وهذا الاستهلال الطويل أتاح لمشكل ولادة اللسان الفلسفي أن يُطرح طرحاً صحيحاً ذلك أنه حدّد مواقع هذه العلوم المختلفة بعضها بالنسبة لبعضها الآخر وأفضى إلى النتيجة التي ستقود إشكاليته، أي أسبقية العلوم الفلسفية على العلوم الدينية. وإنها أسبقية منطقية وأسبقية زمنية، وقد رأينا ذلك فيما سبق. ومنذ أن تتحدّد تماماً مواقع العلوم الفلسفية والعلوم الدينية بعضها بالنسبة لبعضها الآخر، يصبح من الممكن أن تُفحص حالة الولادة للقاموس الفلسفي. وسيفحص الفارابي بادىء ذي بدء، ليفعل ذلك، حالة بسيطة لأنها أقرب إلينا وأكثر بعداً عن الأصل، حالة الولادة للقاموس الديني. وهذا أمر مفهوم من حيث أن الدين يتناول الوقائع التي تتناولها الفلسفة وأن الفارق بين الدين والفلسفة يكمن، وقد رأينا ذلك، في طريقتيهما أكثر مما يكمن في موضوعيهما. وسيتيح التفكّر في ولادة القاموس الديني، على هذا النحو، أن يُحاط إحاطة أفضل بولادة القاموس الفلسفي.

ثلاث حالات يمكنها أن تمثل بالنسبة للدين- وهناك خمس حالات بالنسبة للفلسفة.

آ- الدين دين أمة أولّ: ينبغي لنا إما أن نبتكر أسماء، وإما أن نقتبسها من الأشياء التي هي أكثر شبهاً بهذه المعاني.

ب- هذا الدين يأتي بعد دين أول.

جـ- وأخيراً، هذا الدين مقتبس كلياً أو جزئياً من أمة أخرى.

آ.

عندما يكون هذا الدين هو أول دين لأمة، فإن من يضع القوانين يجد نفسه أمام وضع جديد، إذ أن أي قانون ديني سابق لايمكنه أن يقدّم له العون في عمله،

عمل التسمية. ويجد نفسه مرغماً على الابتكار أو النقل[41]. ولكلا الحلّين مزاياه ومحاذيره. والفارابي لا يشرحهما مع ذلك إلا فيما بعد، في المقطع ١٥٧، عندما سيتكلّم على المعاني الفلسفية.

ب.

إذا كان هذا الدين يتدخّل بعد دين آخر، فإن اللجوء إلى الابتكار غير مسوّغ، وإلى النقل إنما سيلجأ المشرّع لتكوين الألفاظ الجديدة التي يحتاجها[42].

جـ.

إذا كان هذا الدين دين أمة أخرى، وإذا، بالتالي، كانت لهذه القوانين والمعاني الدينية من قبلُ أسماء تدلّ عليها في هذه الأمة، فإن هذه الأسماء هي التي ينبغي استعمالها بعد تحويلها وتكييفها مع بنية الأمة المستقبلة[43].

ونحن سنجد مجدّداً، كما يكون بوسع المرء أن يتوقّع، هاتين الحالتين الأخيرتين في تتمّة هذا العرض، عندما يكون الموضوع تحليل التكوّن لقاموس الفلسفة.

---

(41) حروف، مقطع، 154، ص.157، 5-9: «فإذا حدثت ملّة في أمة لم تكن لها ملّة قبلها ولم تكن تلك ملّة لأمة أخرى قبلهم، فإن الشرائع التي فيها بيّن أنها لم تكن معلومة قبل ذلك عند تلك الأمة، ولذلك لم تكن عندها أسماء. فإذا احتاج واضع الملّة إلى أن يجعل لها أسماء فإما أن يخترع لها أسماء لم تكن تُعرَف عندهم قبله وإما أن ينقل إليها أسماء أقرب الأشياء التي لها أسماء عندهم شبها بالشرائع التي وضعها».

(42) حروف، مقطع 154، ص.157، 10: «فإن كانت لهم قبلها ملّة أخرى فربما استعمل (أي المشرّع) أسماء شرائع تلك الملّة الأولى منقولة إلى أشباهها من شرائع ملّته».

(43) حروف، مقطع 154، ص157، 11-14: «فإن كانت ملّته أو بعضها منقولة عن ملّة أخرى فربما استعمل (المشرّع) أسماء ما نُقل من شرائعهم في الدلالة عليها بعد أن يغيّر تلك الألفاظ تغييراً تصير بها حروفها وبنيتها حروفَ أمته وبنيتها ليسهل النطق بها عندهم».

ولادة قاموس الجدل والسفسطة

هذه الحالة بسيطة، ويكتفي الفارابي بذكرها: طرفا الخيار هما ذاتهما كما بالنسبة للدين وكما سيكون الحال بالنسبة للفلسفة، وسنرى ذلك: الابتكار أو النقل. «وإن حدث فيهم الجدل أو السوفسطائية واحتاج أهلها أن ينطقوا عن معان استنبطوها لم تكن لها عندهم أسماء، إذْ لم تكن معلومة عندهم قبل ذلك، فإما اخترعوا لها ألفاظاً من حروفهم وإما نقلوا إليها أسماء أقرب الأشياء شبهاً بها»[44].

فليس ثمة إذن شيء في حالة قاموس الجدل والسوفسطائية يجعلنا نكتشف شيئاً لم يكن مرئياً من قبلُ في حالة الدين.

ونحن نتوصّل الآن إلى وصف التكوّن لقاموس الفلسفة.

ولادة القاموس الفلسفي

«وكذلك إن حدثت الفلسفة احتاج أهلها ضرورة إلى أن ينطقوا عن معان لم تكن معلومة عندهم، فيفعلون فيها أحد ذينك»[45]، أي الابتكار أو النقل، كما في الحالات التي فحصناها سابقاً. فالأسلوب الأول في إبداع ألفاظ فلسفية جديدة يكمن إذن في اللجوء إلى مجردّ الابتكار. ولا يعرض الفارابي عرضاً مستفيضاً هذا الجانب من توليد المفردات الفلسفية، من حيث أنه شرح أنفاً كيف ينبغي للألفاظ المبتكرة ابتكاراً تاماً أن تحترم القوانين الصوتية الخاصة بالجماعة الألسنية[46]. بل سيعود هنا إلى هذا الأمر مع ذلك خلال عرضه النقل. فالدرب الثاني من هذين الدربين هو الذي ينبغي التعمّق فيه، وسيفحص الفارابي، في سبيل هذا التعمّق ذلك الوضع الأكثر تعقيداً، وضع اقتباس فلسفة، ذلك أن خيار الابتكار الذي كان

(44) حروف، مقطع 154، ص.157، 14-17.

(45) حروف، مقطع 154، ص157، 17-18.

(46) انظر على سبيل المثال مقطع 118 من كتاب الحروف، ص136 137. انظر العبارة (سليم 1976)، ص19 وما يليها عن هذه المسألة.

يطرح نفسه خلال ولادة فلسفة متضمَّن في هذا الوضع، ولابدّ من أن نفحص الأسلوب الذي به وُلد القاموس الفلسفي في الأمة الأولى، الأمة التي تُقتبس منها الفلسفة:

«فإن كانت الفلسفة قد انتقلت إليهم من أمة أخرى، فإن على أهلها أن ينظروا إلى الألفاظ التي كانت الأمة الأولى تعبّر بها عن معاني الفلسفة ويعرفوا عن أي معنى من المعاني المشتركة معرفتها عند الأمتين هي منقولة عند الأمة الأولى. فإذا عرفوها أخذوا من ألفاظ أمتهم الألفاظ التي كانوا يعبرّون بها عن تلك المعاني العاميّة بأعيانها، فيجعلوها أسماء تلك المعاني من معاني الفلسفة»(47).

ويأخذ الفارابي بالحسبان، كما قلنا، خمس حالات مختلفة تتّخذ كلها مكانها في منظور القاموس الفلسفي المنقول في الأمة الأولى انطلاقاً من معان مشتركة. فعلى فحص هذه المعاني ومقابلاتها في الأمة الثانية إنما ينبغي لنا إذن أن ننكبّ. وثمة حالات مختلفة يمكنها أن تمثل:

آ- هذا المعاني معروفة؛

ب- ليست هذه المعاني معروفة ولكنها تشبه معاني أخرى هي ذاتها معروفة؛

جـ- المعاني الفلسفية تشبه في الأمة الثانية معاني عامة مختلفة عن معاني الأمة الأولى؛

د- المعنى الفلسفي يشبه معنيين عامين؛

هـ- المعاني الفلسفية ليس لها مقابل في الأمة الثانية.

---

(47) حروف، مقطع 155، ص157، 19 -158، 4.

(48) اانظر ماسبق، ص 223-224.

هذا التقسيم، الذي أجراه الفارابي، إلى خمسة إمكانات يتيح له أن يطرح مشكل العلاقات بين اللسان الفلسفي واللغة السائدة وأن يحلّه على نحوٍ هو في الوقت نفسه شرح نشوء هذه اللغة. إننا بيّنا من قبلُ، فيما سبق، أشياء البداية أو مقدّمات هذه الإشكالية عندما ذكرنا كيف كانت المعارف المشتركة سابقة على معارف الاختصاصيين وكانت تقوم بالنسبة إليهم مقام نقطة الانطلاق. ونقل هذه الإشكالية إلى ألفاظ لغة، هذه الإشكالية الخاصة بالمعارف، يفضي إلى تسويغ التقسيم المذكور أعلاه، تقسيم يأخذ بالحسبان النماذج المختلفة للعلاقات، التي يمكنها أن تقوم في التسمية بين المعاني المشتركة والمعاني الفلسفية.

آ.

الحالة الأولى هي الحالة الأبسط. إنها الحالة التي تقدّم فيها المعاني المشتركة في الأمة الأولى أسماءها إلى المفهومات الفلسفية، وهي معان معروفة في الأمة الثانية، ولها تسمية خاصة في الوقت نفسه. وإنه لأمر جدّ طبيعي أن يكون بإمكان الأمة الثانية بدورها أن تستخدم الاسم الذي تستعمله لهذه المعاني المشتركة كيما تنسبه إلى المعاني الفلسفية المقتبسة[49]. والمسلّمة الداعمة لهذا النهج الذي يوصي به الفارابي تكمن في أن ثمة في هذه الحالة، وفي المسألة المحدّدة، مسألة المعاني المعنيّة، توافقاً بين معاني اللسان الأول ومعاني اللسان الثاني، ونقول بعبارة أخرى إن هناك إمكاناً لترجمة حقيقية لهذه المعاني من لسان إلى أخر، وإن الحقل التصوّري منظّم ومقطّع في اللسانين على النحو نفسه[50].

---

(49) حروف، مقطع 155، ص 158، 2-3: «فإذا عرفوها (أي المعاني المشتركة عند الأمتين) أخذوا من ألفاظ أمتهم الألفاظ التي كانوا يعبّرون بها عن تلك المعاني العامية بأعيانها، فيجعلوها أسماء تلك المعاني من معاني الفلسفة».

(50) قبول مسلّمة من هذا النوع لا يمرّ دون طرح سؤال. انظر ما يقوله بنفينيسْت عن هذه المسألة: «إننا نتصور عالماً صاغه لساننا أول الأمر». (P.L.G.1، ص6).

وينجم عن هذه المسلّمة أن لسانين مختلفين سيطوّران تكوينات مختلفة للمفاهيم، وذلك لا يعني أن يتعذّر التوفيق بينها.

ب.

هذا التوافق غير موجود في الحالة الثانية وأي معنى لا يقابل المعاني العامة التي يسّرت تسمية المعاني الفلسفية، ولكن في الأمة الثانية، على العكس، معاني عامة أخرى تشبه هذه المعاني العامة في الأمة الأولى: وبدلاً من الاحتفاظ بأسماء المعاني الفلسفية التي ستكون تسميتها غريبة عنها كلياً، يُفضّل اللجوء إلى المعاني العامة الخاصة بها، التي تقيم علاقات تشابه مع المعاني العامة الموجودة في أصل التسمية الفلسفية، لتكوين أسماء هذه المعاني الفلسفية المقتبسة من الأمة الأولى، انطلاقاً منها[51]. وتجد الأمة الثانية نفسها في وضع شبيه بوضع الأمة الأولى عندما وجب عليها أن تطلق اسماً على المعاني الفلسفية التي كانت تعدّها. إن الأمة الثانية إنما تنكبّ على عمل حقيقي من التسمية وليس فقط على نقل للقاموس أو، أخيراً، على ضرب من الترجمة كما في الحالة السابقة. ولكن التماثل يتوقّف هنا. ذلك أن توافقاً مباشراً كان يوجد بين الألفاظ الفلسفية والمعاني العامة التي كانت قد اقتبست من هذه الألفاظ تسميتها. وهذا التوافق هنا، بالنسبة للأمة الثانية، يترك المكان لضرب من التشابه. فنحن نُقاد على هذ النحو إلى الحالة الثالثة.

جـ.

تتخلّى هذه الحالة الثالثة عن الفَرَض البدئي لتوافق ممكن وكامل بين المعنى الفلسفي الواجب تسميته وبين المعنى العام المسمّى آنفاً. وهي إذ تفعل ذلك إذ تنشىء مبدأ، مبدأ اختيار التشابه الأكبر الممكن بين المعنى الفلسفي ومعنى عام. ويتدخّل هذا المبدأ إذن في الحالة التي لا تعمل خلالها المسلمة المعلنة فيما سبق[52]،

(51) حروف، المقطع 155، ص158، 4-8: «فإن وُجدت فيها (في هذه الفلسفة) معان نقلت إليها الأمة الأولى أسماء معان عامية عندهم غير معلومة عند الأمة الثانية وليست لها عندهم لذلك أسماء، وكانت تلك المعاني بأعيانها تشبه معاني أُخر عامية معلومة عند الثانية ولها عندهم ألفاظ، فالأفضل أن يطّرحوا (ينبذوا) أسماءها وينظروا إلى أقرب الأشياء شبهاً بها من المعاني العامية عندهم فيأخذوا ألفاظها ويسمّوا بها تلك المعاني الفلسفية».

(52) انظر هنا ماسبق، ص345-346.

أي عندما لا يوجد توافق كامل بين الحقلين الدلاليين في اللسانين[53]. وأمام غياب من هذا النوع للتوافق بين لسانين، فإن عمل الترجمة الذي كان الحلّ في الحالة الأولى المفحوصة لم يعد ممكناً هنا إلا في الحالة الثانية. فهناك إذن ضرورة لعمل حقيقي من الإبداع المعجمي، كما سيوضّحه الفارابي في حديثه عن الحالة الثانية من الحالتين التاليتين. وهو يحذّر حالياً من اقتباس اسم لمعنى عام قد يثير التباساً إذ يوجّه مستعمل اللسان الثاني نحو معان لا علاقة لها بالمعاني التي تنشدها الفلسفة المعبّر عنها في اللسان الأول. وهذا التحذير يرفض التسمية بواسطة هذه المعاني العامة واستعمالها في القول معاً. وهذا التوضيح الثاني، الخاص بالاستعمال، ينبغي تفسيره، ولا ريب، أنه الشاغل المذكور آنفاً، شاغل الفارابي الكامن في تجنّب كل غموض ينشأ من الالتباس بين المعنى الشائع للفظة من الألفاظ والمعنى الذي لها بالنسبة لاختصاصيي علم من العلوم. فالتشابه سيكون مفيداً لمن يستخدم تسمية تقنية شريطة ألا تُوجِّه نحو دروب خاطئة أو نحو معان مختلفة عن تلك التي نريد أن نعبّر عنها. وذلك أمر يقوله الفارابي من جهة أخرى قولاً صريحاً فيما بعد بصدد الحديث عن التشابه بين معنى فلسفي ومعنى عام: «وإما إن أخذت مدلولاً عليها بالألفاظ فإنما ينبغي أن تؤخذ مدلولاً عليها بألفاظ أي أمة اتّفقت والاحتفاظ فيها عندما يُنطق بها وقت التعليم لشبهها بالمعاني العامية التي منها نُقلت ألفاظها. وربما خُلطت بها وأُوهم فيها أنها هي المعاني العامية بأعيانها في العدد وأنها مواطئة لها في ألفاظها»[54].

---

(53) حروف، مقطع 155، ص158، 8-12: «وإن وُجدت فيها معان سُمّيت عند الأولى بأسماء أقرب الأشياء العامية شبهاً بها عندهم وعلى حسب تخيّلهم الأشياء، وكانت تلك المعاني الفلسفية أقرب شبهاً عند الأمة الثانية على حسب تخيّلهم للأشياء بمعان عامية أخرى غير تلك، فينبغي أن لا تُسمّى عند الأمة الثانية بأسمائها عند الأمة الأولى ولا يُتكلّم بها عند الأمة الثانية».

(54) حروف، المقطع 157، ص. 159، 16-19

د.

الحالة التالية، التي وضعها الفارابي في نهاية التعداد، تجد مكانها المنطقي هنا مع ذلك، في الموقع الرابع، ذلك أنها تستخدم مبدأ التسمية الذي تستخدمه الحالة السابقة: مبدأ التشابه الأكبر الممكن بين المعنى العام والمعنى الفلسفي، والفارق أن ثمة تشابهاً هنا، مع أنه غير متساوٍ، في لسان الأمة الأولى، بين المعنى الفلسفي ومعنيين عاميّن لا معنى واحد، وأن هذين المعنيين العامين موجودان في الأمة الثانية. وتطبيق المبدأ بسيط: سنختار بالنسبة للتسمية المعنى العام الذي يشبه، في الأمة الثانية، ذلك المعنى الفلسفي شبهاً أكبر، ولو أنه لم يكن مأخوذاً بالحسبان في الأمة الأولى[55].

هـ.

ستقودنا الحالة الخامسة، وقد قلنا ذلك فيما سبق، إلى تكوين ألفاظ فلسفية. والسبب هو غياب التوافق بين المعاني العامة لدى الأمتين: ويظلّ واجباً عندئذ ابتكار الألفاظ، أو اللجوء إلى معان أخرى، أو «إدخال» المعاني الفلسفية في لسان الأمة المقتبسة:

> «فإن كانت فيها (في هذه الفلسفة) معان لا توجد عند الأمة الثانية معان عامية تشبهها أصلاً- على أن هذا لا يكاد يوجد- فإما أن تُخترَع لها ألفاظ من حروفهم، وإما أن يشرك بينها وبين معان أُخر- كيف اتّفقت- في العبارة، وإما أن يعبَّر بها بألفاظ الأمة الأولى بعد أن تُغيّر تغييراً يسهل به على الأمة الثانية النطق بها. ويكون هذا المعنى غريباً جداً عند الأمة الثانية، إذ لم يكن عندهم لا هو ولا شبهه»[56].

(55) حروف، المقطع 155، ص158، 18-21: «وإن اتّفق أن كان معنى فلسفي يشبه معنيين من المعاني العامية، ولكل واحد منهما اسم عند الأمتين، وكان أقرب شبها بأحدهما، وكانت تسميتها له باسم الذي هو أقرب شبهاً به، فينبغي أن يُسمّى ذلك باسم ما هو أقرب شبهاً به».

56) حروف، مقطع 155، ص158، 12-17

والحلّ الأول المقترح هو اختراع ألفاظ خاصة بلسان الأمة الثانية؛ والحلّ الثاني هو اللجوء إلى معان معروفة آنفاً. ويلخّص هذين الحلّين تماماً، كما كنا قد لمّحنا إلى ذلك فيما سبق[57]، ذلك الوضع الذي وجدت الأمة الأولى نفسهافيه، الأمة التي طوّرت العلم الفلسفي ووجب عليها أن تضع قاموساً يكون خاصاً بها: ابتكار ألفاظ على نحو كلّي، إذ يُلجأ إلى مصادر اللسان الخاصة، أو يُلجأ إلى معان عامة، إما لوجود توافق بين المعنى العام والمعنى الفلسفي، وإما بتطبيق مبدأ التشابه الأكبر المذكور أعلاه[58].

ولكن هناك فارقاً أساسياً مع ذلك بين الوضعين: في الوضع الأول فكرة تتكوّن وتُصاغ إذ نبتدع مفهوماتها وتُسمّى هذه المفهومات على حدّ سواء؛ وفي الوضع الثاني، فكرة أُعدّت من قبل، لها تسمية في لسان من الألسن وتبحث عن تسمية مناسبة في لسان آخر. ولا ينبغي مع ذلك أن نبالغ في هذا الفارق، لأن ذلك قد يفضي إلى أن نتصورّ ولادةً من العدم للفلسفة، من جهة، ومجرد عمل نقل أو ترجمة من الجهة الأخرى. والحال أن شخصاً كالفارابي، القادم بعد كثير من المترجمين والفلاسفة، يعلم أن للحركة الفلسفية العربية نوعيتها الخاصة بها كل الخصوصية، ولا يجهل أيضاً أن الفلسفة الإغريقية ليست صخراً صلداً لم ينفذ إليه شيء غريب عنه، بل هي نتيجة سيرورة تاريخية طويلة. ولا يجهل ما كان يقوله الكندي من قبلُ في بداية كتابه، **كتاب في الفلسفة الأولى**، أي أن تعريف الفلسفة كان معرفة الأشياء إذ نبلغ حقائقها، ذلك أن هدف الفلسفة، في المعرفة التي تؤمّنها، بلوغ الحقيقة، وفي العمل الذي تتيحه، تصرّف وفق الحقيقة[59]. وكان الفارابي قد وضّح، فيما بعد، أن ذلك عمل جماعي حيث كان كل فرد يدلي بمساهمته، كما بيّنا آنفاً[60]، وأن ذلك كان قد أُعدّ قرناً بعد قرن[61].

---

(57) انظر هنا ما تقدّم، ص344.

(58) انظر هنا ما تقدّم، ص347 – 348.

(59) الكندي، **رسالة في الفلسفة الأولى**. طبعة أبو رضى I، ص.97، 8–10.

(60) الكندي، **رسالة في الفلسفة الأولى**، طبعة أبو رضى، I، ص.102، 5- 9. انظر هنا، فيما سبق، ص336–337.

(61) المصدر نفسه، I، ص102، 14–15.

ويذكر الفارابي، بالإضافة إلى هذين الحلّين، المشتركين على حدّ سواء بين ظهور الفلسفة الأول، وإعدادها ونموّها، وبين انتقالها إلى أمة أخرى، إمكاناً ثالثاً لا يتدّخل إلا في حالة اقتباس الفلسفة: الحلّ الذي سميناه «الإدخال أو التكييف» ويكمن في مجردّ تبنّي اللفظ الذي تستعمله الأمة الأولى، إذ نُخضعه فقط إلى التغييرات الوحيدة الصوتية الضرورية للفظ يسير في الأمة الثانية. والمقصود بذلك أن تتبنّى الأمة الثانية لفظاً أجنبياً أُضعفت سمته الأجنبية قليلاً بتكييفه فقط مع مقتضيات اللسان الصوتية[62].

والفارابي يعي كل الوعي تلك السمة المصطنعة من الناحية الألسنية لهذا الأسلوب عندما يلاحظ، كما ذكرنا فيما سبق، أن هذا اللفظ يظلّ غريباً في اللسان الذي يتبنّاه، من حيث أنه وُجد منعزلاً، ودون أي لفظ آخر يشبهه. وهذا يعني أن التغييرات الصوتية لم تمسّ، أو لم تمس على نحو كاف، بنية اللفظ لإدخاله في

---

(62) هذه الحالة من التعريب تثير ملاحظات واحد من أوائل الأوائل الألسنيين العرب. الخليل، عندما يسجّل في مقدمته: «فإن وردت عليك كلمة رباعية أو خماسية معرّاة من حروف الذّلَق أو الشفوية ولا يكون في تلك الكلمة من هذه الحروف حرف واحد أو اثنان أو فوق ذلك فاعلم أن تلك الكلمة محدثة مبتدعة، ليست من كلام العرب لأنك لست واجداً منْ يسمع من كلام العرب كلمة واحدة رباعية أو خماسية إلا وفيها من حروف الذّلَق والشفوية واحد أو آثنان أو أكثر.

قال الليث: قلت: فكيف تكون الكلمة المولّدة المبتدعة غير مشوبة بشيء من هذه الحروف؟ فقال نحو الكَشَعْثَـجْ والكَشَعْطج وأشباههن، فهذه مولّدات لا تجوز في كلام العرب، لأنه ليس فيهن شيء من حروف الذّلَق والشفوية فلا تَقْبَلَنّ منها شيئاً، وإن أشبه لفظهم وتأليفهم، فإن النحارير (أو المجاورين) منهم ربما أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب إرادة اللبس والتعنّت». **كتاب العين**، ص. 52، 54-10، 2). انظر فيما سبق ص204.

ومن المفيد أن نلاحظ أيضاً، في الاتّجاه المعاكس، الاقتباس من العرب لا اقتباس العرب، اقتباساً من العرب وصفه أبو حاتم الرازي في **كتاب الزينة**. فبعد أن شرح أن المجموع المتكونّ من حروف اللسان العربي كامل، ولا ينقصه أي حرف ولا وجود لحرف نافل فيه، يبيّن أن حروفاً تنقص في بعض الألسن كالفارسي وأن ثمة حروفاً نوافل في الوقت نفسه؛ إن حروف **العين، الغين، الهاء**، إلخ، تنقصه، بحيث أننا لا نجد في لسانهم الأصلي كلمة تستخدمها. «فإذا اضطرّوا إلى أن يتكلّموا بكلمة عربية أو معرّبة، في بنيتها حرف من هذه الحروف قلبوا ذلك الحرف إلى حرف قريب الحيّز والمدْرَج منه.» (I، ص65، 64، 4-5). انظر، فيما سبق، ص130- 150، وص 144 عن هذه المسألة.

اللسان الثاني. ومن المحتمل، دون أن نقول إن الفارابي يفكّر هنا على نحو أساسي بحالة التعريب الخاصة، تعريب بعض الألفاظ اليونانية التي ستكون موضوع بحثنا عمّا قريب، أن هذا المثل كان ماثلاً في ذهنه، مشولاً كانت غرابته أكبر بمقدار مالم تكن هذه الألفاظ **الدخيلة** (كما يصفها اللسان العربي) تخضع لقواعد الاشتقاق ولا تحيل إلى **مصادر** كما يمكن أن يحدث ذلك في حالة تكوين الأسماء العربية[63].

وذلك يمنح الملاحظة التي أبداها الفارابي في بداية المقطع الذي شرحناه للتوّ كل أهميتها، عندما يعلن أن الحالة التي سيفحصها، الحالة التي ينعدم فيها وجود أي معنى عام في لسان الأمة الثانية يقابل المعاني الفلسفية لدى الأمة الأولى، لا تمثل أبداً من الناحية العملية[64]. فهل ينبغي أن نرى في ذلك اقتناعاً لدى الفارابي مفاده أن كل المنظومات الألسنية أهل للفلسفة، وأن الفلسفة كلية بفضل المنطق؟ ففي حين أن النحو يطلق القوانين الخاصة بألفاظ لسان، يقدّم المنطق تلك القوانين المشتركة العامة التي تصلح لألفاظ الأمم كلها[65]. إن مؤشّرات شتى يمكنها أن تتيح للمرء أن يعتقد بذلك. وهذا الاقتناع، أولاً، بأن المنطق كلي سببه أنه لا يقتصر على صياغة قوانين خاصة بلسان؛ إنه ليس عرضاً ناجماً عن تفكّر نحوي- ينصبّ على ألفاظ لسان خاص بأمة- ولكنه يستنبط قوانين الوقائع المعقولة الخاصة بالألسن كلها، فهو كلي إذن. والمؤشر الثاني يكمن في أن تعتزم أمة من الأمم أن تقتبس الفلسفة من أمة أخرى لسانها مختلف: إنه الاعتراف ضمناً بأن الفلسفة لا تُسجن في حدود لسان. وهناك، أخيراً، المعرفة بالمسيرة الطويلة للفلسفة اليونانية عبر العصور، خلال أكثر من ألف سنة، ووصولها إلى العرب بعد مرورهابالسرياني ووعي الفارابي أن لديه

---

(63) انظر **كتاب الحروف**، مقطع 33، ص78، مقطع 82، ص111، 14··21، حيث يذكر الفارابي تكوّن الألفاظ الفلسفية مثل الإنسانية.

(64) «على أن هذا لايكاد يوجد». **حروف**، مقطع 155، ص158، 13··14

(65) **إحصاء**، ص60، 15-16.

(66) انظر، عن هذه النقطة، كل عرض **الإحصاء** الذي يلي التمييز المذكور فيما سبق ص60، 14-22، 10؛ ويمكننا الرجوع إلى المراني- جمال، **المنطق الأرسطو طاليسي والنحو العربي**، ص83··88.

إمكاناً لبلوغ الفكر اليوناني لأفلاطون وأرسطو كما كان ممكناً أن تكون هي الحال بالنسبة لمعاصريهما ذوي اللسان اليوناني.

كل ذلك يمكنه أن يتيح لنا القول إن الفارابي يتّخذ مكاناً هنا في الفَرَض الوحيد الذي يبدو له أنه يمكن أن يُؤخذ بالحسبان وكان قد أعلنه فيما سبق عندما كان يتكلّم على الكمال الذي بلغته الفلسفة اليونانية في زمن أرسطو[67]. فالسؤال الذي كنا قد طرحناه عندئذ، والدهشة التي كان يمكنها أن تصيبنا من ملاحظة أن الفارابي كان يبدو أنه يقدّم الفلسفة وكأنها منظومة مغلقة، يمكنه أن يتعدّل هنا جرّاء أن الفارابي يقصد بذلك فلسفةً بصفتها واقعاً واحداً على نحو عميق عبر مظاهرها المختلفة، أكثر مما يقصد، كما يبدو، فلسفة مكتملة ومغلقة. وهذه الوحدة، وحدة الفلسفة، هي التي تتيح له أن يتصوّر الاقتباس الذي يسمح له أن يباشر الترجمة من لسان إلى آخر.

الخلفية التاريخية

ذلكم هو الدرب المسلوك في التسمية الفلسفية حسب رأي الفارابي، سواء أكان عمل التسمية هذا يحدث خلال ابتكار الفلسفة أم خلال اقتباسها. والحال أن هذين الوضعين يمكنهما أن يكونا ماثلين في ذهن الفارابي عندما يتكلّم على التسمية: إعداد الفلسفة الإغريقية قاموسها التقني وتكوين العرب فيما بعد، خلال الاقتباس، ضرباً من القاموس الفلسفي.

والوضع الأول يحيل الفارابي إلى مرحلة بعيدة جداً لأن أرسطو، وأفلاطون وسقراط، ماتا منذ أكثر من اثني عشر قرناً. ولكن المصادفة فعلت فعلها. وما حدث هو أن العلم الإغريقي[*] قد ترك لنا وثيقة ذات علاقة بهذه المشكلات، مشكلات التسمية، تعود إلى غاليان، الذي مات قبل الفارابي بسبعة قرون ونصف: إنه كان قد أعدّ وثائق شتّى ليحلّ مشكلاته، مشكلات المصطلحات،

---

(67) انظر هنا ما سبق، ص103.

(*) نستخدم لفظتي الإغريق واليونان بمعنى واحد «م».

كالكتيّب ثمانية وأربعون اسماً نجدها لدى كتّاب أثينا أو مثل كتابه في استعمال فن الطب الذي كان قد تُرجم جزئياً إلى العربية[68]. ويقترح غاليان، في هذا الكتاب، عدداً معيّناً من الأفكار لمشكل التسمية كما كانت تطرح نفسها على العلم الطبي: وإذ يحث طلابه على ألا يهملوا الوقائع (Pragma) في سبيل الأسماء (onomata)، فإنه يريد أن يشير إلى أن الاسم ليس له جدوى في ذاته، بل بقدرته على الدلالة[69]. والتسمية لا تستجيب لضرورةٍ محض شكلية، ولكنها، يمكننا القول، تستجيب لضغط الوقائع. ويلحّ غاليان، من جهة أخرى، على ضرورة اللجوء إلى اللغة الدارجة وعلى، في الوقت نفسه، ضرورة أن يكون ممكناً إيجاد إحالة إلى أفضل المؤلفين في اللغة الأثينية الفصحى[70]. وبذلك يرفض غاليان الميل إلى اللجوء إلى ألفاظ اعتباطية وتشريع (تسميات) من جانب واحد بقدر ما يرفض الميل إلى إهمال عون القدماء. ويقترح، بوصفه واعياً بأن الألفاظ التقنية الضرورية للاختصاصي غير موجودة دائماً، أن نحترم، عندما يتوجّب علينا ابتكار ألفاظ، مقتضيات العلم والتقنية، ومقتضيات اللغة الدارجة[71].

ويوافق فكر الفارابي موافقة تامة تلك الأفكار التي يعرضها غاليان في عمله، عمل التسمية الطبية. وغير مطروح على بساط البحث أن يكون قصدنا أن نكتشف هنا مصدراً أو تأثّراً يشرح فكر الفارابي، بل أن نلفت الانتباه إلى أهمية وحدةٍ في

---

(68) يمكننا الرجوع، عن هذا المؤلّف المفقود حالياً في اليونان والمحفوظ جزئياً في العربية، إلى دراسة ماكس ميروف: «النسخة العربية لكتاب مفقود، مؤلفه غاليان»، في بيزنسيون، III (1926)، ص413- 442. وقد يكون تأليف هذا الكتاب بروما في عهد مارك أوريل، بعد 169. ويحيل ميروف، بالنسبة لهذا العنوان إلى برغستراس (1925)، رقم 114 **كتابه في الأسماء الثيبية**، الجزء العربي، ص47، 4-8، وإلى الترجمة الألمانية، ص134. إن حُبَيْش، تلميذ حنين، هو الذي ترجم الجزء الأول منه. وهذا النصّ العربي محفوظ، يقول ميروف، في المكتبة الجامعية لليد، برقم Or.585 (VI): **النسخة العربية من الجزء الأول من كتاب غاليان دوفوسيبوس في استعمال صناعة الطب** (فهرس جون ـ دو غويج، المجلدVIII، ليد. 1865، ص.225، رقم1300).

(69) وجدنا الفكرة مجدّداً لدى الفارابي في كتابه حروف، مقطع 121-128. انظر هنا ما سبق، ص260.

(70) ميروف (1926)، ص 414.

(71) ميروف (1926)، ص423.

التفكير في المشكل، مشكل التسمية، وحدة تفكير نجدها أيضاً في إدانتهما السوفسطائيين الذين يلومهم غاليان على أنهم يؤسّسون التسمية على مفعولات محض شكلية وليس على اللغة الدارجة، بحيث أن أي اسم يمكنه أن يدلّ على أي شيء(72).

والوضع الثاني المأخوذ بالحسبان فيما سبق، وقد قلنا ذلك، هو الوضع الذي وُجد فيه العرب عندما شقّوا الدرب إلى علم الإغريق بصورة عامة وفلسفتهم بصورة خاصة. ويفحصه الفارابي ويستمدّ من فحصه الخلاصة التي مفادها أن المسؤولين العرب عن التسمية سلكوا تماماً تلك الدروب التي وصفها هو في الصفحات السابقة: «والفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونانيين. وقد تحرّى الذي نقلها في تسمية المعاني التي فيها أن يسلك الطرق التي ذكرنا»(73). وسيبيّن الفارابي، دون أن يستعرض الحالات المختلفة التي درسناها، كيف أن التسمية العربية الفلسفية سلكت الدرب المذكور في الحالات آ، ب، جـ، د، المعروضة سابقاً، وذلك ما سمّاه العرب النظرية الأولى. والنظرية الثانية، التي تكمن في صياغة الألفاظ صياغة تامة أو تعريب ألفاظ يونانية، كانت قليلة الاستخدام. «ونحن نجد المسرفين والمبالغين في أن تكون العبارة كلّها بالعربية»(74). وأيّد الفارابي تأكيده الأخير بمثال ترجمتُه الحرفية إلى الفرنسية غير يسيرة وأسهل علينا أن نعرضه عرضاً: كان شاغل التعريب من القوة بحيث أن المسؤولين عن التسمية انقادوا في بعض الأحيان إلى استعمال لفظة واحدة ليترجموا لفظتين يونانيتين، تجنّباً لصياغة ألفاظ جديدة، كما هي الحال مع اللفظة العربية «**عنصر**» التي تتيح ترجمة اللفظين اليونانيين على حدّ سواء (Stoicheion)و(hylé) (وهما

(72) انظر الفارابي، **حروف**، مقطع 164، ص164؛ وميروف (1926)، ص425 وما يليها.

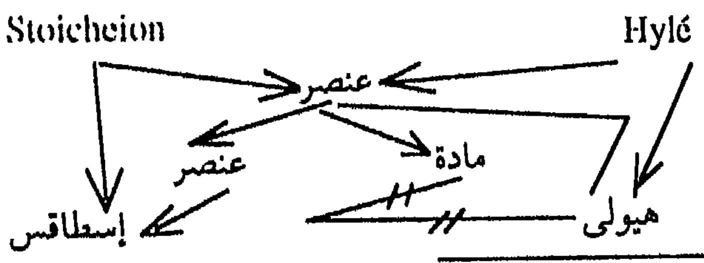
(73) **حروف**، مقطع 156، ص159، 1-2.

(74) **حروف**، مقطع 156، ص159، 3.

على التوالي **إسطاقس وهيولى** في التدوين العربي)[75]. ولكن واقع اللجوء عند الاقتضاء إلى لفظة عربية وحيدة للدلالة على معنيين يونانيين لا يعني أن هذين المعنيين كانا ملتبسين من جانب العرب ولا يعني أن العرب جهلوا سيرورة التعريب. ذلك هو ما يشرحه الفارابي. فهو، أولاً، يجيب عن المسألة الخاصة بعدم اللبس بين المعنيين معلناً أن العرب، إنه المثال ذاته دائماً، يميّزون المعنيين الإغريقيين للفظتي عنصر ومادة تمييزاً جيّداً لأنهم لا يستعملون، للدلالة على العنصر (الفارابي يستعمل هنا اللفظة المعرّبة **إسطاقس**)، اللفظين العربيين **مادة** (لفظة محض عربية) أو هيولى (لفظة معرّبة للدلالة على اللفظة اليونانية hylé). ولكنهم يمكنهم اللجوء، ليترجموا اللفظة اليونانية hylé، إما إلى اللفظة العربية «**عنصر**» إما إلى التدوين المعرّب هيولى[76].

والتخطيطية التالية تبيّن التبادلات الممكنة والتنافرات بين الألفاظ الإغريقية ومقابلاتها العربية بياناً جيداً.

إذا كانت لفظة «**عنصر**» تنقل المعنى المحتوى في «Stoicheion» وفي «hylé»، فإنه لا ينجم عن ذلك أن اللفظة المعرّبة «**إسطاقس**» تقابل «**مادة**» أو «**هيولى**». ففي ذلك، كما كنا قد قلنا فيما تقدّم، جواب عن اتّهام ممكن بالالتباس: إن مفهومي «Stoicheion» و«hylé» متمايزان كلياً لدى العرب لأن ثمة، إلى جانب لفظة مشتركة تدلّ على المفهومين، لفظتين تدلّ كل منهما على أحد المفهومين باستثناء الآخر.



(75) حروف، مقطع 156، ص159، 3-5: «وقد يُشركوا بينها. منها أن يجعلوا الهذين المعنيين اسماً عربياً: فإن الأسْطقس سمّوه «العنصر» وسموا الهيولى «العنصر» أيضاً وأما الأسطقس فلا يُسمّى «المادة» و«هيولى»- وربما استعملوا «الهيولى» وربما استعملوا «العنصر» مكان «الهيولى».

(76) حروف، مقطع 156، ص159، 5، 7.

والمسألة الثانية التي يثيرها لجوء العرب المحتمل إلى لفظة وحيدة للدلالة على مفهومين هي مسألة سيرورة التعريب لمبنى المفهومات الإغريقي: هذه السيرورة يمكنها أن تُهمل لصالح اللجوء إلى ألفاظ عربية موجودة لتدلّ على أكثر من مفهوم إغريقي. وقد أجاب الفارابي عن ذلك بصورة ضمنية في المثال السابق الذي يُدخل اللفظتين المعرّبتين **إسطاقس** و**هيولى** إلى جانب اللفظتين العربيتين **عنصر** و**مادة**. ويضيف هذه الملاحظة ليقفل باب المناظرة السابقة: «غير أن التي تركوها على أسمائها اليونانية هي أشياء قليلة»[77]. زهيدة جداً، دون ريب، ولكنها شيء مع ذلك ولا يمكننا أن نجهلها بوصفها كذلك، ولو لم تكن إلا اللفظتين المستعملتين في المثال المضروب للتوّ، دون أن نتكلّم على لفظة **فلسفة** ومشتقّتها **فيلسوف**.

والحقيقة مع ذلك، والفارابي يعود إلى قضيته التأكيدية، قضية البدء، أن العرب اتّبعوا على وجه الخصوص ما نسمّيه المذهب الأول الذي كانت سيرورته قد وُصفت فيما سبق تحت العناوين من آ إلى د، إما أن اقتباس المعاني العامة يحدث على النحو نفسه في الأمة الأولى وفي الأمة التي تقتبس الفلسفة (حالة آ)، وإما أنه يتوجّب على الأمة الثانية عملاً خاصاً ذا علاقة بالمعاني العامة، الخاصّة بها، عملاً يختلف عن عمل الأمة الأولى (الحالات ب، ج، د). وذلك هو ما يعنيه الفارابي:

«فما كان من المعاني الفلسفية جرى أمر التسمية فيها على المذهب الأول فتلك المعاني يُقال إنها مأخوذة

---

(77) **حروف، مقطع 156، ص159، 7. يكرّر ر. وولزر، في الألفاظ الفلسفية في القرون الوسطى العربية** ص386، ما يقوله الفارابي: «أدهشني دائماً أن يتحقّق كيف أن بعض الكلمات اليونانية كانت تشكّل جزءاً دائماً من قاموس الفلسفة العربية. وإنجاز المؤلفين الرومان مثل شيشرو، لوكريتوس، سينيك، بوشيوس شبيه بذلك، بل يتفوّق عليه (ولو فقط لأن اللغة اللاتينية كانت أقرب إلى اليونانية من العربية مهما كان هذا القرب). ويظلّ السريان المسيحيون، كما هو معلوم، ذوي علاقة وثيقة باللغة اليونانية؛ ومعظم الكلمات اليونانية التي عُرّبت تدين بذلك إلى الوسطاء السريان. وحسب المرء أن يتذكّر **هيولى** و**مادة** المقابلين العربيين للكلمتين اليونانيتين (Ustuqus،Hylé) والمقابل العربي «عنصر» للكلمة اليونانية (Stoicheion)، وكلمات أخرى مشابهة، وإن كانت أقلّ شيوعاً. وليس ثمة في أيامنا هذه فقر في الموادّ من أجل دراسة أحادية للكلمات اليونانية الدخيلة في العربية، وهي دراسة مرغوبة جداً وستكون موضع الاعتبار وإن كانت متأخرة.

من حيث هي معان مدلول عليها بألفاظ الأمتين. وإن كانت المعاني العامية التي منها نُقلت إلى المعاني الفلسفية أسماؤها مشتركة لجميع الأمم كانت تلك المعاني الفلسفية مأخوذة من حيث تدلّ عليها ألفاظ الأمم كلها. وما جرى أمر التسمية فيه على المذاهب الباقية فإنها مأخوذة من حيث تدلّ عليها ألفاظ الأمة الثانية فقط[78].

والفارابي، إذ يفعل ذلك، يلفت الانتباه إلى مبدأ للتسمية سرعان ما سيوضّحه من جهة أخرى: ويكمن هذا المبدأ في أن العلاقة، في التسمية الفلسفية، بالمعنى العام الذي سيُستخدم قاعدة لتكوين اللفظة الفلسفية ليس له مسوّغ إلا لأن لهذا المعنى الأساسي دلالة قريبة من دلالة المعنى الفلسفي المعنيّ. والمهمّ، بعبارة أخرى، ليس اللفظة الدالة على المعنى العام، بل الدلالة التي تنقلها، بحيث أن الفصل، عندما يوجد نزاع بين الألفاظ والدلالات، إنما ينبغي أن يكون تبعاً للدلالات وليس تبعاً للألفاظ. وكل الحجاج الذي عرضناه في ب، جـ، د، ولخّصه الفارابي منذ قليل، ارتكز على هذا المبدأ.

فهو يوضّحه إذن على النحو التالي: «وينبغي أن تؤخذ المعاني الفلسفية:

آ- إما غير مدلول عليها بلفظ أصلاً بل من حيث هي معقولة فقط؛

ب- وإما أن أُخذت مدلولاً عليها بألفاظ فإنما ينبغي أن تؤخذ مدلولاً عليها بألفاظ أي أمة اتّفقت»[79].

والجوهري، في رأي الفارابي، وهو أمر كان ثابتاً لديه في كل أطوار السيرورة الخاصة بالتسمية حتى بالتسمية الفلسفية، يكمن في التشديد على المعقولية والدلالة المعقولة للألفاظ المستعملة. فما ينبغي أن نضعه نصب أعيننا إنما هو معقولية اللفظ وليس دلالته المباشرة، تلك التي يمكنها أن تتماهى مع اللفظ جرّاء

---

(78) حروف، مقطع 156، ص159، 8-13

(79) حروف، مقطع 157، ص159، 14-16

دوام الاستعمال وشموله. ونقول بعبارة أخرى إن انتقال الفلسفة من أمة إلى أخرى لا يقتصر على ترجمة معجم ألفاظ من لسان إلى آخر، ولكنه يفترض انتقالاً يحترم معقولية المعنى. وفي انتقال فلسفة إلى ألسن مختلفة، إنما ينبغي أن نحافظ على السمة الدالّة للفظ المتبنّى في كل لسان.

ولكننا نتعرّض، إذ نفعل ذلك، إلى خطر: خطر الالتباس الناجم عن التشابه بين المعنى العام والمعنى الفلسفي. وليس هذا المشكل خاصاً باللسان الفلسفي، بل بكل تسمية تقنية تلتمس عون ألفاظ اللغة الدارجة بدلاً من أن تبتكر مجموع مفردات تقنية(80). وهذا الخطر أثار ارتكاسات مختلفة لدى مسؤولي التسمية.

١ - آثر بعضهم، لهذا السبب، وجوب ابتكار أسماء جديدة دون اللجوء إلى مبدأ التشابه. فيُستبعد على هذا النحو كل خطر التباس مع المعاني العامة المشابهة، وفي التعليم على وجه الخصوص(81).

٢ - يجد آخرون، على العكس، مزيّة في هذا التشابه بين المعاني العامة والمعاني الجديدة التي يُراد تعليمها للمبتدئين: من الممكن الاستناد إلى المكتسبات السابقة واقتصاد الزمن حين نحدّد ما يوجد من جديد ينبغي تعليمه، وإتاحة الفرصة على هذا النحو لفهمٍ للمعاني الجديدة أكثر سرعة. وليس في ذلك نقص في الوعي بخطر الالتباس، بل استخدام انتباه من نسق الانتباه الضروري في حالة الاشتراك في اللفظ(82).

---

(80) حروف، مقطع 157، ص159، 16-19: ينبغي «الاحتفاظ فيها عندما يُنطق بها وقت التعليم لشبهها بالمعاني العامية التي منها نُقلت ألفاظها».

(81) حروف، مقطع 157، ص159، 19-21: «فلذلك رأى قوم أن لا يعبّروا عنها بألفاظ أشباهها بل رأوا أن الأفضل هو أن تُجعل لها أسماء مخترعة لم تكن قبل ذلك مستعملة عندهم في الدلالة على شيء أصلاً، مركّبة من حروفهم على عاداتهم في أشكال ألفاظهم».

(82) حروف، مقطع 157، ص160، 1-4: «هذه الوجوه من الشبه لها غَناء مّا عند تعليم الوارد على الصناعة في سرعة تفهيمه بتلك المعاني متى كانت العبارة بألفاظ أشباهها من المعاني التي عرفها قبل وروده على الصناعة. غير أنه ينبغي أن يُتحرّز من أن تصير مغلطة على مثال ما يُتحرّز به من تغليط الأسماء التي تقال باشتراك».

مثال حنين والكندي

وهذا الذكر، ذكر الفارابي عمل التسمية الذي أنجزه العرب انطلاقاً من الفلسفة الإغريقية، يُفهم فهماً تاماً إذ فكّرنا بالرجال الذين أنجزوا هذا العمل، عمل الترجمة لدى العرب وبواحد من أعظمهم، حنين بن إسحاق. وقد أشرنا إليه فيما سبق[83]، ونريد الآن فقط أن نذكّر هنا بالحكَم الذي يطلقه ميروف على عمله، عمل الترجمة. «إنه توصّل إلى أن يترجم بلسان سرياني رائع ولسان عربي رائع كل المصطلحات العلمية، على وجه التقريب، التي توجد لدى الفلاسفة والأطباء الإغريقيين. وكان يعرف على وجه الخصوص تلك الأسماء الشرقية للعقاقير. [. . .] ومن المثير للاهتمام أن يلاحظ المرء كيف ترجم حنين مصطلحات غاليان التشريحية والباثولوجية. [. . .] ويندر أن يكون قد نسخ المصطلح اليوناني، وكان يفعل ذلك فقط حينما يكون هذا المصطلح قد انتقل إلى اللسان العربي قبل عصره، كمصطلحي باسيليق وقيفال مقابلي (basilique)و(cébhalique). ولكن يعطي مقابلاً عربياً للمصطلح اليوناني (Kremaster)، بمعنى «القناة الناقلة للمني»، هو مِعْلق، لفظة تترجم المصطلح اليوناني على وجه الدقة. [. . .] وفي المختصر لكتاب (beri hablón bharmakón)، الذي يندمج في كتاب طب العيون لحنين، يصادف المرء مجموعة كاملة من النعوت البسيطة التي يترجم بها ترجمة صحيحة ألفاظ غاليان الخاصة بنجوع العلاجات. [تلي أمثلة] [. . .] بل إن اللفظ العربي يكون في بعض الأحيان أوجز من لفظ غاليان، كما هو الأمر بالنسبة لـ قاعدة الفقرة، المقابل العربي البديل لـ**to broso tou sbondulou**»[84]، ثمة كثير من السمات التي لفت إليها ميروف الانتباه هنا تمضي في الاتجاه الذي تمضي فيه الوصايا الموجودة لدى الفارابي لإنجاز التسمية بصورة صحيحة والنقل في مجال الفلسفة العربية.

(83) انظر ما تقدّم، ص285

(84) انظر ميروف (1926h)، ص44-45

ولا يمكن أن يفوتنا أيضاً أن نذكر هنا دور الكندي مترجماً وفيلسوفاً. وسيبين لسان الكندي، كما يمتدح الفارابي مزاياه، أنه لسان عربي لا يجد فيه المرء، إلا نادراً، ألفاظاً يونانية معرّبة، وستكون هي أيضاً في الأغلب عناوين مؤلفات أكثر مما هي مفهومات.

خلاصة

في نهاية هذا الوصف الذي وصف به الفارابي تلك الولادة النظرية للقاموس الفلسفي، بوسعنا أن نبيّن السمات الأساسية لهذا العمل، عمل التسمية:

- إنه عمل تحثّ عليه الرغبة الخاصة بالإنسان في المعرفة. وهي رغبة في المعرفة تجعله متعاظم التشدّد في اختيار الطرائق، وستقوده في نهاية المطاف إلى إعداد طريقة برهانية حقاً.

- ذلك سيحدث في علاقة مع مجال قريب من مجال الفلسفة بالمحتوى- وليس بالطريقة-، مجال الدين. وستتيح العلاقات بين مجال الدين والفلسفة للفارابي أن يوضّح توضيحاً أفضل ذلك النمط النظري لعلاقات الفلسفات فيما بينها، ولاسيّما بتحليل اقتباس دين من الأديان.

- أخيراً، ستحدث التسمية الفلسفية بارتباط باللسان الدارج وستخضع لشاغل احترام اللسان، وتصويبه وتفصيحه. وستكون بالإضافة إلى ذلك عملية ترتبط بالمعقولية، معقولية الألفاظ، ومعانيها، وسترفض كل سوفسطائية أو كل تصرّف شكلي. وسيكون اللجوء إذن إلى ابتكار ألفاظ غريبة كلياً عن اللسان محدوداً أكثر ما يمكن، وسيفضل اللجوء، كلما كان ممكناً أن يحدث ذلك، إلى ألفاظ موجودة مسبقاً في اللسان[85].

---

(85) هذا الأسلوب هو أسلوب التعسّف المجازي الذي نقدّم تعريفه بحسب **معجم الشعر والخطابة** لهنري موريه (المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس، 1961، ص74: «صورة نستخدم بفضلها، لفكرة، أو شيء، أو واقع من الوقائع، ليس في لساننا لفظة مناسبة لها، لفظة أخرى منصرفة عن استعمالها العادي؛ ويكمن شرط هذا التحويل في التماثل الذي ينبغي أن يتّصف به الشيء الجديد بالشيء المعروف».

وإذا أوضحنا نظرية الفارابي في تكوين القاموس الفلسفي، فعلينا أن نرى كيف استخدمه هو ذاته في كتبه الفلسفية. وينبغي لنا إذن نشرح الممارسة بعد أن شرحنا النظرية.

القسم الثالث

الممارسة

الألسنية لدى الفارابي

مدخل ......

الفصل الثامن : اللسان الفلسفي الذي يستخدمه الفارابي

الفصل التاسع : المفهومات الفلسفية. الجوهر والموجود

الفصل العاشر : اللسان وتعليم الفلسفة

مـدخـــل

عرضنا في القسم السابق أفكار الفـارابي عن اللسان والألسن، إذ فحصناها في ثلاثة تقسيمات كبيرة:

- أولاً، مسـألة أصل الألسن وتكوّنها: إن الفـارابي يفلت من النقيضـة **توقيف - اصطلاح، طبيعة - فَرَض**، رافضاً أن يصف أصـلاً للسـان متـخيّلاً وأن يعيـد تكوين بداياته. فيـحدّد لنفسـه هدفاً مفـاده أن يحلّل اللسـان بصفـته أداة تواصل بين الناس ويحدّد موقعه في تربة التسمية.

- ثانياً، مسـألة التكوّن للسـان العلوم، التي يعالجها بتحليل اللغات الخاصة وسيرورة التسمية التي تُستخدم فيها: يصبح اللفظ أداة معرفة بفعل ربطه بمعنى. ومن الخطابة والشعر، ننتقل إلى العلوم التاريخية التي سيكون لأنصارها دور ذو أهمية في ابتكار الألفاظ. ثم نصل الى العلوم الألسنية والكتابة.

- ثالثاً وأخيراً، تحليل تكوّن اللسان الفلسفي. وكان الفارابي، وقد رأينا الأمر، قـد استأنـف، ليحقّق ذلك، سيرورة النهج التي يميل بـواسطتها الإنسـان إلىٰ المعـرفـة اليـقـينيـة والبرهـان. وتمكّن من أن يوضّح، إذ حلّل الـدين، نشـوء اللسـان الفلسـفي ويستخلص بعض القواعد لتكوّن القاموس الفلسفي.

وعلينا، إذ عرضنا النظرية على هذا النحو، أن نتّجه إلى الممارسة ونرى كيف يستخدم الفارابي، في مؤلفاته، قاموس الفلسفة.

والفـارابي يقـول في الـواقع، عندمـا يصف ولادة الـلسـان وتكوّن القـامـوس الفلسـفي، كـما رأينا، قـولاً نظرياً وعـملياً. قـولاً نظرياً بمعنى أنه يبحث، كـما رأينا،

شروط إمكان لأن يتكوّن وينشأ اللسان بصورة عامة واللسان الفلسفي على وجه الخصوص. وهذا القول ينطبق مبدئياً على كل لسان ثم على كل فلسفة، ولا يُدخل عناصر جزئية خاصة بلسان أو بمذهب فلسفي. ولكن الفارابي تقوده في الوقت نفسه، وقد لفتنا النظر إلى ذلك عابرين، في إعادة التكوين النظري، تلك التجربة التي هي تجربته، أي التجربة التي لديه عن اللسان العربي ـ من هنا منشأ التدخّل، بكل ما له من أهمية رأيناها، تدخّل «رواة الخطب، ورواة الأشعار، وحفّاظ الأخبار»[1]. وانطلاقاً من هذه التجربة ومن تفكّره في تكوين اللسان العربي إنما يقعّد سيرورةً ليجعل منها نظرية عامة يمكن أن تنطبق على كل الألسن. ويمضي الأمر على النحو نفسه بالنسبة للسان الفلسفي: فقوله، الذي كان قد أصبح ممكناً بفعل تفكّر في الحالة الخاصة لـ الفلسفة، تعميم على كل لسان فلسفي أياً كان. إنه إذن لنهج استقرائي حقيقي ماينفّذه الفارابي في نظريته عن تكوّن اللسان بصورة عامة واللسان الفلسفي بصورة خاصة.

فثمة إذن جانب أول من الممارسة يبين عبر النظرية التي يعرضها الفارابي: دور النَقَلَة بالنسبة للسان العربي ودور الترجمة بالنسبة لتكوّن اللسان الفلسفي. وهذا الجانب يخبرنا عن وضع اللسان العربي واللسان الفلسفي في عصر الفارابي، في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ويخبرنا عن الوعي الذي كان لدى معاصري الفارابي، ألسنيين ونحويين أو مترجمين، مناطقة وفلاسفة، بتاريخ تكوّن اللسان والعوامل التي كانت قد ساهمت فيه. وليس عند هذا الجانب إنما نتوقّف هنا مع ذلك.

ونودّ أن ندرس كيف لجأ الفارابي، في كتابته الشخصية وفي تأليف مؤلفاته، إلى اللسان العربي وإلى اللسان الفلسفي، وكيف يحوّل الأول عند الاقتضاء ليتيح له أن يشرح الوقائع الفلسفية حتى يكيّفها مع تأليفه الفلسفي.

---

1) انظر ماسبق، ص. 270 وهامش رقم 32.

ونظراً لعدم القدرة منذ الآن على أن نباشر جرداً منهجياً لقاموس الفارابي الفلسفي[2]، فإننا سنتوقّف عند مقاطع من مؤلفاته أكثر دلالة. ثم سنبيّن كيف يباشر تحليل بعض المعاني الأساسية، وأخيراً كيف تلحق ممارسته البيداغوجية باهتماماته الألسنية.

(2) هذا الجرد كان دومينيك مالّه قد أجراه من قبل على مؤلفين من مؤلفات الفارابي، **كتاب الملة** ثم **كتاب الجمع**، إذ كان العمل الثاني قد حدث في إطار أطروحة دكتوراه جامعية بإشراف محمد أركون. ولدينا مع دومينيك مالّه مشروع معالجة قائم، بفضل المعلوماتية، لمجموع مفردات **كتاب إحصاء العلوم**. وكان هذا المشروع قد انطلق بالتعاون مع الأستاذ لَخْضر ـ غزال وبمساعدة معهد الدراسات والبحوث من أجل التعريب في الرباط، بمراكش، وينبغي له، منذ أن يوضع برنامج للمعالجة، أن يتيح معالجة مؤلفات الفارابي، واحداً بعد آخر، على نحو يمكننا أن نتوصّل، بوضع كل مؤلفات الفيلسوف في ذاكرة الحاسوب، إلى قوائم لتواتر المفردات وإلى فهارس دقيقة وشاملة لكل مفرداته، بغية إمكان الإحاطة بها وتمييزها من مجموع مفردات عصره، يوم سيكون مايكفي من المؤلفات الأخرى قد وُضع في ذاكرة الحاسوب.

الفصل الثامن
اللسان الفلسفي
الذي استخدمه الفارابي

كتاب الألفاظ

إنه نصّ يستخدم فيه الفارابي استخداماً صريحاً جداً قاموساً خاصاً كونه لم يجد في علوم عصره كل الألفاظ التي كان يحتاجها. والمقصود **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**.

وجهة النظر المنطقية لدى الفارابي

يحدّد الفارابي مكانه، في هذا الكتاب، من وجهة نظر تُدخل المنطق والنحو، فيما يخصّ دراسة **الألفاظ الدالّة**[3]. إنها ليست أبداً وجهة نظر فيلسوف يفكّر في اللغة كما في **كتاب الحروف**[4]؛ وليست أيضاً هي وجهة النظر التي سيتبنّاها في **كتاب الإحصاء**، وجهة نظر ستكون، في هذه المسألة، أقرب إلى وجهة نظر النحويين

(3) إنها بداية الكتاب: «**إن الألفاظ الدالّة منها ماهو..**». وكان إلمْراني قد ترجم بداية الكتاب كلها في نهاية **المنطق الأرسطو طاليسي والنحو العربي**، ص 198 - 220، أي الصفحات 41 - 69 من النصّ العربي، المقاطع 1 - 23.

(4) انظر على سبيل المثال، ص 145، 2، مقطع 132، حيث يكون موضوع البحث هو «**الألفاظ المفردة الدالّة**». ومنظور الفارابي هو البحث عندئذ في شروط ولادة العلوم الألسنية عندما نحاول، منذ أن تُحفظ أشكال الخطاب والتأليف الشعري، أن نكتشف عناصرها المكوّنة، أي الألفاظ الدالّة.

على نحو من الأنحاء، من حيث أنه يستأنف التقسيم الثلاثي الشهير الوارد في بداية كتاب سيبويه[5].

ووجهة نظر الفارابي الصريحة في هذا النصّ هي وجهة نظر المنطق. ولنغفل العنوان الواضح جداً مع ذلك في هذه المسألة، من حيث أن هذا العنوان، الذي لايشكّل جزءاً من بداية النصّ، ليس بالضرورة، على هذا الشكل، عنواناً وضعه الفارابي، ومن حيث أن محتوى الكتاب سيتجاوز ما تحدّده عبارة **الألفاظ المستعملة في المنطق**[6]. ولكننا نقرأ، بصورة مستقلّة عن ذلك، بريشة الفارابي ذاتها، تأكيدات لاتترك مجالاً لأي شك في مقاصده.

والواقع أن الفارابي يميّز فئات مختلفة من العلماء أو المستمعين ويقدّم على هذا النحو بعضهم بعد بعضهم الآخر: أهل العلم باللسان العربي[7]، النحويين[8]؛ أصحاب علم النحو العربي[9]؛ أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني[10]. ويتكلّم أخيراً على صناعة النحو التي تستعمل لسان الجمهور، ويقابل أصحاب النحو بأصحاب العلوم[11]. ويمكنه، منذ أن يعلن ذلك، أن يقول دون أي لبس ماهدفه وفي

---

(5) ليس قصدنا أن نقول إن الفارابي يتبنّى هنا وجهة نظر النحويين، ذلك أن قاموس الألفاظ لن يكون هو ذاته، لأنه يقسم الألفاظ، منذ أن يُطرح التمييز بين أقوال وألفاظ بسيطة، إلى **أسماء**، **كَلِم (فعل)**، **أدوات**. ويوضّح أن الأسماء والكلم يطرأ عليهما المذكر والمؤنث، وكذلك المفرد والمثنّى والجمع، ويضيف أن الكلم (الفعل) يتميز بالزمن، الماضي والحاضر والمستقبل، **إحصاء**، ص 46، 9. ثم يعود فيما بعد في **الإحصاء** إلى هذا التقسيم الثلاثي، انظر في هذا الكتاب ماسيأتي، ص 317.

(6) **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، وعروض الفارابي في هذا الكتاب، بالبداية، ذات علاقة بمسائل وتقسيمات فرعية منطقية، ولكنه يوسّع المنظورات قليلاً عندما يقارب موضوع التعليم، ص 86 – 94، مقاطع 40 – 50.

(7) **ألفاظ**، مقطع 1، ص 41، 10.

(8) **ألفاظ**، مقطع 2، ص 42، 7.

(9) **ألفاظ**، مقطع 2، ص 42، 9.

(10) **ألفاظ**، مقطع 1، ص 41، 11.

(11) **ألفاظ**، مقطع 3، ص 43، 1 ـ 10. كنا قد ذكرنا هذا النصّ آنفاً بمناسبة الحديث عن الاشتراك في اللفظ، ص 254.

أي وجهة نظر يتّخذ مكانه: «ونحن متى قصدنا تعريف دلالات هذه الألفاظ فإنما نقصد المعاني التي تدلّ عليها هذه الألفاظ عند أهل صناعة المنطق، من قبَل أنه لاحاجة بنا إلى شيء من معاني هذه الألفاظ سوى مايستعمله منها أصحابَ هذه الصناعة، إذ كان نظرنا، حيننا هذا، يتناول ماتشتمل عليه هذه الصناعة وحدها.»[12]

وليس ثمة لبْس بالتالي في مقاصد الفارابي في هذا النصّ، من حيث أنه لايكتفي بأن يوضّح أنه سيتكلّم على ألفاظ من المنطق إلى أولئك الذين يمتهنون هذه الصناعة، ولكن من حيث أنه يحدّد أيضاً أولئك الذين لايتوجّه إليهم وكذلك الذين يقتبس منهم المفاهيم: الألسنيين المختصّين باللسان والنحويين، بالنسبة إلى من يتوجّه إليهم من جهة، والنحويين بين الألسنيين اليونانيين بالنسبة للآخرين من جهة ثانية.

المنطق والنحو

يوجد هنا إلحاح على النحو، ولو أنه يوناني، لن يفوته أن يدهشنا في مؤلف عن المنطق، عندما نعرف موقف الفارابي من العلاقات بين النحو والمنطق، وعلى وجه الخصوص إذا تنبّهنا إلى أن الفارابي يعتبر، ولو أنه ينسب إلى العلوم والصناعات استعمال قاموس خاص، وإلى المعاني المتخصّصة، أن النحو يوجّه اهتمامه إلى المعاني الشائعة للألفاظ، الخاصة بكل لسان. وإذا كان ممكناً وجود تماثل بين النحو والمنطق بمعنى أن كليهما يُعنى بالألفاظ ويقدّم القوانين لها[13]، وإذا كان ممكناً وجود تماثل أيضاً جرّاء أن النحو عندما يقودنا إلى المعاني المعقولة دون أن يوجّه اهتمامه إلى معقوليتها، ويقودنا المنطق إلى معرفة الموجودات الموجودة دون أن يوجّه اهتمامه إلى وجودها[14]، فالحقيقة مع ذلك أن فارقاً أساسياً قائم بين العلمين: النحو يقدّم قوانين الألفاظ، قوانين خاصة بأمة من الأمم، وهو، عندما يعالج أمراً يشترك فيه هذا اللسان مع أمة أخرى، إنما لايفعل ذلك من حيث أن هذا الأمر مشترك مع أمة أخرى، بل من

---

(12) **الفاظ**، مقطع 3، ص43، 10 ـ 14. اقتبسنامن إلْمِراني ترجمة الجزء الأخير من الجملة، 1، 13 ـ 14، إذ أن النص العربي يبدو محرّفاً في هذا المكان.

(13) انظر على سبيل المثال مايقوله **كتاب الإحصاء**، ص 60، 14.

(14) ذلك ماسيعرضه الفارابي في المقطع 61 من **كتاب الألفاظ**، ص 107، 1 – 108، 3.

حيث أنه موجود في لسان هذا النحو الخاص؛ أما المنطق، فإنه لايقدّم إلا قوانين الألفاظ المشتركة بين ألفاظ الأمم وهو يفحصها من حيث هي مشتركة، ولا يوجّه اهتمامه إلى ماهو خاصّ بألفاظ أمة معيّنة[15].

وقد يعتقد المرء، بعد هذه المقدّمات، أن التفكّر في القاموس المستعمل في النطق ليس أبداً ذا علاقة بقاموس النحو، وإذا كان هذا الأخير مطروحاً على بساط البحث، فذلك سيكون بهدف تمييز أفضل لقاموس المنطق. وليست هي الحال مع ذلك في نصّ كتاب **الألفاظ** الذي ندرسه، وفيه يلجأ الفارابي إلى مفهومات النحويين اليونانيين وتقعيدهم، والفارابي يُفهم رأيه في هذه المسألة بوضوح، ليسوّغ مسلكه، حين يصرّح مرّة أولى: «ومن الألفاظ الدالّة الألفاظ التي يسمّيها النحويون الحروف التي وُضعت دالّة على معان. وهذه الحروف هي أيضاً أصناف كثيرة. غير أن العادة لم تجد من أصحاب علم النحو العربي إلى زماننا هذا بأن يُفرد لكل صنف منها اسم يخصّه، فينبغي أن نستعمل في تعديد أصنافها الأسماء التي تأدّت إلينا عن أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني فإنهم أفردوا كل صنف منها باسم خاص.»[16]

فالمهمّ في هذا النصّ إنما هو، في نهاية المطاف، تلك الحاجة التي عبّر عنها الفارابي إلى اللجوء إلى ضرب من تكوين المفهومات يتيح أن نؤكّد التمييز بين مختلف الأشكال للحروف، في حين أن اللسان العربي يكتفي بمجموع وحيد ليست متمايزة فيه. والسبب، بالنسبة للفارابي، أن هذه التصنيف، تصنيف الحروف، سيكون مناسبة لإدخال بعض من المقولات الأرسطوطاليسية. فسيؤثر إذن على النظام العربي نظام النحويين اليونانيين الذين، في الشكل الذي وصل إلى العرب عبر السيرياني وترجمتهم كتاب دنيس دو تراس، **تقنية نحوية**، يكثرون من التقسيمات الفرعية عندما يعالجون موضوع أجزاء الجملة، ولاسيّما الظروف والروابط.

(15) **إحصاء**، ص. 62، 3 – 9؛ انظر ص 60، 15 – 16. وفي هذه المسألة تشابهات واختلافات بين النحو والمنطق، ونحن نحيل القارىء هنا إلى بعض الملاحظات الواردة في مقالنا: «نحو ومنطق، دراسات ألسنية لدى الفارابي»، ظهر في مجلة مجموعة المؤلفات الألسنية، VIII، 2/ 3، (1981)، ص 365 – 377؛ انظر على وجه الخصوص ص 371 – 372.

(16) **الفاظ**، مقطع 2، ص 42، 7 – 12. ترجمة إلماني موجودة في ص 200؛ وهي لا تتضمّن فروقاً أساسية بالقياس على مانقترحه هنا.

وقبل أن نعود إلى تفصيل أوسع لهذه المسألة، بوسعنا أن نلاحظ أن الفارابي كان قد تبنّى آنفاً، في نقطة محدّدة وأساسية، قاموس النحويين اليونانيين - إذا كان يمكننا أن نعبّر على هذا النحو عندما تكون الألفاظ العربية هي المقصودة - إذ يؤثره على قاموس النحويين العرب. والمسألة هي مسألة التقسيم الثلاثي الشهير الذي كنا قد قلنا عنه فيما سبق إننا نجده في **كتاب إحصاء العلوم** كما نجده في بداية **كتاب** سيبويه. وعلينا هنا أن نعبّر تعبيراً دقيقاً عن هذا التأكيد ونكمله موضّحين أن هذا التقسيم الثلاثي للنحويين العرب ليس، بالنسبة للفارابي، خاصاً بالعرب مع ذلك، وإن كان يشكّل جزءاً من التصنيف الأساسي الخاص بالكلام. ويعرضه الفارابي في المقطع التالي من **كتاب الإحصاء**، حيث يوضّح أن النحويين، حتى عندما يعالجون وقائع مشتركة بين الألسن كلها، يفعلون ذلك على صيغة الخصوصية التي لهذا اللسان وليس على صيغة الكلية. «كقول النحويين العرب: إن أقسام الكلام في العربية اسم وفعل وحرف. وكقول النحويين اليونانيين: أجزاء القول في اليونانية اسم وكلمة وأداة. وهذه القسمة ليست موجودة في العربية فقط، أو في اليونانية فقط، بل في جميع الألسن، وقد أخذها نحويو العرب على أنها في العربية، ونحويو اليونانيين على أنها في اليونانية.»(18)

وهكذا إذن فإن النحويين العرب كما النحويين اليونانيين لم يفعلوا، في رأي الفارابي، إلا أنهم قنّنوا، بألفاظ خاصة بهم، وقائع كلية لأنها ذات علاقة بمجموع الألسن. وما له الدلالة الكبيرة هو أن الفارابي لم يستند، ليشرح بدوره هذه الوقائع من وجهة النظر المنطقية التي تشغله هنا، إلى نظام التقسيم الخاص بالعرب، كما نجده على سبيل المثال مجدّداً لدى سيبويه، ولكنه يتبنّى مدوّنة مصطلحات مقتبسة جزئياً من اليوناني. ففي التقسيم، كما عرضه علينا فيما سبق، تسمية مختلفة بين اليونانيين والعرب بالنسبة لاثنين من ثلاثة ألفاظ، الفعل والأداة: **كلمة** ثم **أداة** بدلاً من **فعل** ثم **حرف**، في حين أن اللفظ، اسم، هو ذاته. فإما أن يقتبس الفارابي من اليونانيين لفظتين، **كلمة** ثم **أداة**، وذلك يعني أن قائمته ستكون عندئذ مطابقة لقائمتهم، لأن

(18) إحصاء، ص.61، 9-13.

اللفظ الثالث مشترك بين اليونانيين والعرب، أو يقتبس لفظاً واحداً، وسيكون عندئذ لفظ كلمة. وهذه الحالة الأخيرة هي الحالة الماثلة في **كتاب الحروف** و**كتاب الألفاظ**. أما الحالة الأولى، فإنها معروضة عرضاً جيداً في **كتاب إحصاء العلوم** وفي **المدخل إلى المنطق**، حيث يستعيد القسم الخامس أيضاً ألفاظ التقسيم الثلاثة ويعرضها، أو في **كتاب العبارة** الذي يستعيد أيضاً ألفاظ التقسيم الثلاثة ويعرضها[19].

والمفارق هو أن الفارابي يستأنف لحسابه مدوّنة المصطلحات اليونانية في بداية **كتاب الإحصاء**، في حين أنه، في **كتاب الألفاظ**، حيث يعترف صراحة بوجوب اللجوء إلى تكوين المفهومات لدى النحويين اليونانيين، يحتفظ بتسمية النحويين العرب، **حرف**، للفظة أداة. وهو مع ذلك إنما يلجأ إلى التصنيف اليوناني في فصل الأدوات. وبوسع المرء أن يقول في الواقع إن الفارابي تأثّر دون شك، في تقديمه بداية **كتاب الألفاظ**[20] بدنيس دو تراس في كتابه **تقنية نحوية**[21]. ويصرّح دنيس دو تراس في الواقع، في المقطع 11 ذي العنوان «في الكلمة»: «الكلمة هي أصغر جزء من الجملة ذات البناء [....]. وهناك ثمانية أجزاء في الجملة: الاسم (onoma)، الكلمة (rhéma)، اسم الفاعل أو المفعول (methoché)، الواصلة (arthron)، الضمير (antonumia)، أدوات الجر والإضافة (prothésis)، الظرف (epirrhéma)، أدوات الربط (sundesmos)[22].

وما سيكون مفارقاً أيضاً هو أن الفارابي ينطلق هنا في تصنيف تفصيلُه يقتبس،

---

(19) **إحصاء**، ص. 46، 14؛ مدخل إلى المنطق: فصول، دونلوب (1955)، الفصل الخامس، ص. 269، 18 - 270، 1، ثم ص 270 - 273 من النص العربي، ثم ص 278 .. 281 من النص الانغليزي؛ أو طبعة توركر (1958)، ص 207، 211، 14؛ كتاب العبارة، نشر سليم، ص7، 7، ثم عرض في الصفحات التالية. وهذا النص الأخير موجود في الأجزاء اللاتينية التي نشرها سليم (1948)، ص 223، 3 - 15.

(20) **ألفاظ**، مقطع 1 - 8، ص 41 - 56.

(21) يمكن الرجوع في هذه النقطة إلى ألْمراني، **منطق أرسطوطاليسي...**، ص 126.

(22) دنيس دو تراس، **تقنية نحوية**، مدخل، ترجمة وهوامش جون لالو، أرشيف ووثائق .S.H.F.S.L، رقم 66 s. d (= 1985)، ص 15.

دون أن نستعيد كل كتاب دنيس، **تقنية نحوية**، من هذا الكتاب بعض العناصر، في حين أن أرسطو كان يقترح تصنيفاً أكثر تبسيطاً. وكانتيليان، الذي ذكره جـ. لالّو، يشرح، في الواقع، شرحاً على النحو التالي، تصنيف دنيس دو تراس الذي أصبح كلاسيكياً: «لم يكن القدماء يعرفون، ومنهم أرسطو وتيودكت، سوى الأسماء، والكلمات (الأفعال)، والروابط [....]. وزاد الفلاسفة بالتدريج، والرواقيون منهم على وجه الخصوص، عدد [أجزاء الجملة]: فأضيفت الواصلات (articles) إلى الروابط بالتدريج، ثم حروف الجرّ؛ وأضيف إلى الأسماء المنادى، ثم الضمائر، ثم خليط من الاسم والكلمة (الفعل): اسم الفاعل أو المفعول، وأضيف الظرف إلى الكلمات (الأفعال) ذاتها.»[23].

واختيار الفارابي هو في الواقع اختيار أكثر إثارة للدهشة بمقدار مايكتفي أرسطو بتقسيم يمكننا اعتباره ثلاثياً إذا قرّبنا الرابط والواصلة (article) اللذين يتشابه تعريفاهما جداً في كتاب **الشعر**[24]. فهل ربما ينبغي أن نعتبر أنه أراد، باستعماله لفظ **حروف**، أن يظلّ وفياً لأرسطو حين حافظ على تقسيم ثلاثي ليدخل فيما بعد تقسيمات فرعية في فئة **الحروف** ويستردّ على هذا النحو مكتسب النحويين اليونانيين التصنيفي؟ فالسؤال يظلّ مطروحاً. ولكن الحقيقة مع ذلك أننا أقرب إلى تصنيف النحويين اليونانيين من أي تصنيف آخر.

المصطلحات اليونانية والمصطلحات العربية

ذلك هو ما ينبغي أن نفحصه الآن. يقول الفارابي، بعد أن أكّد كما رأينا أن

---

(23) كانتيليان، **تأسيس صناعة الخطابة**، I، 4، 18، 19، ذكره لالّو في الطبعة المذكورة أعلاه، ص 44.

(24) أرسطو، **الشعر**، 20، 1456، b 38 – 1457 a 10: «الرابط كلمة تخلو من المعنى، لاتمنع ولا تسبّب التأليف، بواسطة عدة أصوات، لعبارة واحدة ذات دلالة (في الطرفين أو الوسط)، ولا يمكنها أن توضع في بداية جملة، في وضع مستقلّ، مثال ذلك de,toi,de,men؛ أو هي كلمة خالية من المعنى تكوّن، بطبيعتها، من عدة أصوات ذات دلالة، عبارة واحدة ذات دلالة. والواصلة كلمة خالية من المعنى تدلّ على بداية الجملة ونهايتها أو تقسيمها (مثال ذلك، amphi، peri)، إلخ؛ أو هي كلمة خالية من المعنى لاتمنع ولا تسبّب التأليف، بواسطة عدة أصوات، لعبارة واحدة ذات معنى، بالنظر إلى أن مكانها الطبيعي طرفا الجملة أو وسطها.»

النحويين العرب ليس لديهم مفردات خاصة بالفئات المختلفة للأداة، إنه يتبنّى مفردات النحويين اليونانيين. ومن المؤكد أن الفارابي، كما يلاحظ إلْمَراني أخيراً، لم يكن يجهل النحو العربي وما أمكن لعرض كعرض الزجّاجي في كتابه **الجمل** (مات الزجّاجي عام 337/ 949) إلا أن يكون معروفاً لديه، شأنه شأن «التصنيف» الذي أجراه النحوي في عدد معيّن من الحالات بحسب «وظيفة الأداة في التعبير الصحيح عن القول، وفق المبدأ العام لـ **الإعراب**. فالأدوات موزّعة تبعاً لوظائفها التي تحكمها الأنواع الأربعة من الحركات الحاصلة في نهايات الكلمات»[25]. ولكن الحقيقة مع ذلك أن الزجّاجي **يستعرض** مختلف الحالات بدلاً من **تصنيفها أو ترتيبها**. وينقص لديه على وجه الخصوص مايكوّن الخاصّية لتقديم الفارابي في **كتاب الألفاظ** عندما يردّ مجموع الأدوات التي يفحصها إلى عدد صغير من الأصناف، وهذه الأصناف ذاتها هي التي يقتبسها من النحويين اليونانيين. ولا يباشر الزجّاجي في القرن الرابع/ العاشر تصنيفاً للأدوات، شأنه شأن النحويين الذين سبقوه. ويمكننا القول إن الفارابي لم يجد لدى النحويين العرب تلك المفردات التي تتيح له أن ينجز التصنيف الذي يتمنّاه وهذا سببه أن النحويين العرب لم يكابدوا الحاجة إلى مباشرة تصنيف. ومن المؤكد أنهم نظّموا أو رتّبوا تقديم الظاهرات ووضعها، ولكن دون البحث عن بيان وجهة نظر نظرية وأكثر تجريداً، تحكم توحيداً ومنهجة لمجموع الظاهرات الموصوفة. وتلك ستكون الحالة على العكس، وإلْمَراني يلفت الانتباه جيداً إلى ذلك، لدى الفارابي الذي يضع نفسه في هذا النصّ من وجهة النظر المنطقية[26].

نصوص الفارابي الخاصة بتصنيف الأدوات والتقسيم الثلاثي

لنلاحظ أخيراً، قبل أن نقارب التفصيل في تصنيف الأدوات، أن الفارابي يتكلّم على الأدوات، كما رأينا أعلاه بمناسبة الحديث عن التقسيم الثلاثي، في مقاطع

(25) إلْمَراني، **منطق أرسطوطاليسي**، ص 125. وتلي الأمثلة، وبوسعنا أن نزيد عدد هذه الأمثلة زيادة كبيرة ونجد التوافق بين هذه الفصول من كتاب **جمل** وبعض التقسيمات من كتاب **تقنية نحوية** لدنيس، ومثال ذلك الفصل الخاص بأدوات القَسَم، ص 82- 87، الموافق لـ **تقنية**، مقطع 19، ص.22-23. انظر أيضاً **جمل**،ص.112 , 119، 121 , 122،الخ.

26) إلمراني، **منطق أرسطوطاليسي**، ص.125.

كثيرة من مؤلفاته، وإن كان يفحصها فحصاً منهجياً في كتاب الألفاظ[27]. إنه يكتفي على هذا النحو، في كتاب إحصاء العلوم، بمجرّد مقطع لينظّم مجال الألفاظ الدالّة، إذ يميّز المركّب من البسيط ويقسم البسيط بالتالي وفق التقسيمات الثلاثة المذكورة[28]. ثم ينتقل إلى تصنيف أوسع، تصنيف الأجزاء المختلفة من علم اللغة، وفي داخل هذا التصنيف إنما يذكر الأدوات ومشكل تأثيرها على صيغة الاسم والكَلم[29] عندما يقارب علم القوانين الخاصة بالأقوال، من وجهة نظر الزوائد على الأسماء والكَلم، أي عندما يعالج علم الصرف. وفئة الأدوات ذاتها مذكورة، مع تفصيل قليل أو دون تفصيل، دون تقسيم فرعي، ذلك أنها معروضة منْ وجهة نظر محض نحوية وصرفية: إنها تتدخّل في نهاية عرض للزوائد ـ البوادىء واللواحق ـ التي تصيب الأسماء والكَلم، وفي نهاية وصف لحقل علم الصرف الخاص بالاسم والكَلم. والأدوات مذكورة بمقدار ماتكون خاضعة لهذه القواعد من علم الصرف وليست مذكورة من وجهة النظر لعلم النحو، من حيث تتحكّم فيما يطرأ من تأثير صرفي. ووجهة النظر هذه نحوية على نحو وثيق، وهي، بالإضافة إلى ذلك، متكيّفة مع النحو العربي ومع الإعراب، ومع الطريقة التي تتدخّل بها التأثيرات الصرفية. فلماذا ترجم عندئذ لفظ (particule)، في هذه الحالة، بلفظ أداة التي يستعملها عندما يتكلّم على النحويين اليونانيين ولم يترجمها بلفظ حرف التي يستعملها عندما يتكلّم على النحويين العرب؟ ذلك يظلّ، في تقديم لايتجاوز إطار النحو العربي، مثيراً للدهشة، لاسيما أنه يقابل بعد بضعة أسطر، كما رأينا من قبل[30]، بين مصطلحات النحويين اليونانيين ومصطلحات النحويين العرب، التي يعرفها معرفة كاملة.

27) انظر ماسبق، ص. 373-374.

28) إحصاء، ص. 46، 9-16.

29) إحصاء، ص. 50، 8-14.

30) انظر ماسبق، ص. 373.

وسيتبنّى الفارابي، في تقديمين عرضهما من وجهة نظر المنطق، تلك المصطلحات نفسها. وعلى هذا النحو إنما بيّنا[31] أن الجزء الخامس من المدخل إلى المنطق، يستأنف التقسيم الثلاثي. ويصرّح في الواقع: «الألفاظ الدّالة منها المفردة ومنها المركّبة غير المفردة. فالمفردة ثلاثة أصناف: اسم وكلمة وأداة. فالكلمة هي التي يعرفها أهل صناعة النحو من العرب بالفعل والأداة يسمّونها الحرف الذي جاء لمعنى». وبعد أن عرّف الاسم والكلمة، يوضّح: «والأداة لفظة مفردة دالّة على معنى لايمكن أن يُفهم وحده وبذاته، وإنما يُفهم إذا قُرن باسم أو بكلمة أو بهما جميعاً مثل قولنا من وعلى وأشباه هذه الألفاظ.»[32] ويستأنف العرض الذي يلي، بصورة أساسية، مايخصّ الاسم والكلمة وذلك من وجهة نظر منطقية، ومن وجهة النظر هذه أيضاً إنما سيكون البحث في الأدوات: «وخاصةُ الأداة أنها لاتكون خبراً ولا مخبراً عنها، مثل قولنا هل ولمْ ومنْ ولكن ربما كان كثير منها جزء الخبر أو مخبراً عنه مثل قولنا زيدٌ كان في البيت، فإن زيداً هو المخبر عنه والخبر قولنا في البيت.»[33].

والسمة المنطقية لوجهة النظر التي يتبنّاها الفارابي تتوطّد تماماً في العنوان الحالي لهذا المؤلف: أقسام تشتمل كل ماتكون معرفته ضرورية لمن يريد أن يبدأ دراسة صناعة المنطق؛ وهذه السمة لم تعد تثير أي ريب بعد الشرح الذي ذكرناه عن الأداة. والواقع أن الفارابي لايعتبر الأداة في هذا الشرح عنصراً يتحكّم في هذه الحالة أو تلك، من وجهة نظر الإعراب، بل وفق الوظيفة المنطقية في الجملة. وإذا كان الفارابي

31) انظر ماسبق، ص.318.

32) المدخل إلى المنطق، دونلوب (1955)، ص.269، 18-270، 2 ثم ص.270، 10-11؛ نشر توركر (1958)، ص.207، 8-10، ثم ص.207، 20-208، 1.

33) المدخل إلى المنطق، دونلوب (1955) ص.273، 2-4؛ نشر توركر، ص.211، 8-10.

يتبنّى قاموساً يبتعد بعض البعد عن قاموس النحويين، إذ يستعمل مصطلح **مخبر عنه**[34] بدلاً من مبتدأ، ويسم على هذا النحو وظيفة الإخبار المنطقية، فإننا لاينبغي أن ننسى أنه إنما عن خبرة يتصرّف، لأنه يُعنى عناية فائقة من جهة أخرى، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، بأن يقدّم اللفظ الخاص بالنحويين العرب كلما وُجد خلاف في المصطلحات بصدد الكلم والأداة. يضاف إلى ذلك أن الإيضاح المصطلحي الذي يساهم به بالنسبة إلى الأداة يستأنف الشرط الشهير لسيبويه عندما يعلن في بداية كتابه، **الكتاب**، التقسيم الثلاثي: **جاء لمعنى**[35]. ولا يمكننا أن نطلب إلى الفارابي أن يكون أكثر وضوحاً في إحالته إلى المصطلحات النحوية العربية وفي بيانه الجيّد أنه يتّخذ منه بعداً إذ يتبنّى مصطلحات أخرى[36].

شرح العبارة

التنويه الآخر الذي ذكرناه عن التقسيم الثلاثي ذو علاقة بكتاب الفارابي في **شرح كتاب العبارة** لأرسطو، ذي البداية القريبة ممّا رأيناه في القسم الخامس من **المدخل إلى المنطق**: «الألفاظ الدالّة: منها مفردة تدلّ على معان مفردة،ومنها مركّبة تدلّ أيضاً على معان مفردة، ومنها مركّبة تدلّ على معان مركبة. فالألفاظ الدالّة على المعاني المفردة ثلاثة أجناس: اسم وكلمة وأداة.» ويضيف، بعد أن عرّف الاسم والكلمة على النحو الذي عرّفهما به في النصّ السابق: «والأداة: لفظ يدلّ على معنى

(34) سنجد المفردات نفسها في **كتاب الحروف** على سبيل المثال: **رباط الخبر بالمخبر عنه وهو الذي يربط المحمول بالموضوع**، مقطع 82، ص 111، 6.

(35) سيبويه، **كتاب**، نشر هارون، I، ص 12، 2. «الكلمات هي: الاسم، والفعل، والحرف، **حرف جاء لمعنى** وهو ليس اسماً ولا فعلاً». ويوضّح ترويو في الهامش، في ترجمته لكتاب سيبويه إلى الفرنسية: «لفظة **حرف** لدى سيبويه تتّخذ ثلاثة معان: آ) الحرف [...]؛ ب) الكلمة [...]؛ جـ) الكلمة الأداة، التي تستخدم للدلالة على العلاقة بين الكلمات والقول؛ وسيبويه مرغم، بالنظر إلى أنه ليس لديه لفظة خاصة للدلالة على هذا الضرب الثالث من الكلمات، على أن يوضّح: الكلمة **الحرف** التي ليست **اسماً** ولا **فعلاً**.» جـ. ترويو، «**رسالة الكتاب لسيبويه**»، **متفرّقات فليش**، M.U.S.J، XLVIII، ص 324.

(36) بوسعنا في الواقع أن نلاحظ هنا أننا لانجد مجدّداً ذلك اللجوء نفسه إلى شرط **جاء لمعنى**، لدى نحوي كبير في عصر الفارابي، ذكرناه آنفاً، الزجّاجي، لتوضيح طبيعة الأداة.

مفرد، لايمكن أن يُفهم بنفسه وحده، دون أن يُقرن باسم أو كلمة، مثل: منْ، وعلى، وما أشبه ذلك.»[37]. ثم يذكر الفارابي في مناسبات مختلفة أدوات خلال العرض الذي يلي قوله المتقدّم ذكره، عرض ذي علاقة على وجه الخصوص بالاسم والكلمة. ولكن علينا أن نوضّح أن ذلك يحدث بمعزل عن كل شاغل تصنيف عام. وعلى هذا النحو إنما سيذكر الفارابي، في عدة مناسبات، الأدوات أو هذه الأداة أو تلك من أنواعها. إنه، على سبيل المثال، يذكر في الغالب أدوات النفي (حرف السلب)[38]، أو الأداة «لا»[39]. ويتكلم أيضاً على أدوات النسبة[40]. ويذكر هنا أيضاً، ولكن بمعزل عن كل تصنيف، ألفاظاً تحيل بالنسبة لنا إلى فئة الضمائر كلفظة خالفة التي يمكننا أن نترجمها بلفظة بديل[41]؛ ويقترح مرادفاً لهذه اللفظة لفظة كناية[42]؛ ويذكر في مكان آخر ضمير الوصل بتسميته صلة[43]. وسنصادف أيضاً الأدوات الشرطية، شريطة[44]. ولكنه لايكتفي بذكر هذه الأشكال المختلفة من الأدوات وعرض خصائصها، بل يوضّح، كما كنا قد رأينا آنفاً في المدخل إلى المنطق، المذكور قبل بضع صفحات، طبيعة الأداة بصورة عامة، منظور إليها من وجهة نظر الوظيفة، عندما يصرّح: «والأداة لاتكون خبراً، ولا مخبراً عنها وحدها، وإنما تكون جزءاً لمحمول أو

---

(37) عبارة، سليم (1976)، ص 7، 5- 7 ثم ص 13- 14؛ ترجمة زيمّرمن، ص220 (35).

(38) انظر على سبيل المثال، عبارة، سليم (1976)، مع إحالة إلى ترجمة زيمّرمن (Z=): ص 11، 2، 11، 222 Z (39)؛ ص 31، 8- 13، Z 234- 235 (60)؛ 32، 2، Z 235 (60) 42، 11، Z 240 (71)؛ 43، 6- 11، Z 241 (72)؛ 44، 2، 9، 11، Z 241 (73)؛ 45، 3، 4، 8، 10، Z 241- 242 (74).

(39) انظر على سبيل المثال، عبارة، سليم (1976)، ص 11، 2، زيمّرمن، ص 222 (39)؛ سليم، 17، 13، زيمرمن، ص 226 (46)؛ سليم، ص 30، 9، زيمرمن، ص 234 (59).

(40) انظر على سبيل المثال، عبارة، سليم 1976، ص 12، 11، 13، زيمرمن، ص 223 (40)؛ سليم، ص 13، 4، زيمرمن، ص 223 (41).

(41) مثال ذلك عبارة، سليم، ص 12، 5 ثم ص 14، 5، 14؛ زيمرمن، ص 223 (40) ثم ص 224 (42)-(43).

(42) كما في عبارة، سليم (1976)، ص 14، 14؛ زيمّرمن، ص224 (34).

(43) كما في عبارة، على سبيل المثال، سليم (1976)، ص 16، ص2؛ زيمّرمن ص 225 (44).

(44) مثال ذلك في عبارة، سليم (1976)، ص 29، 13؛ زيمّرمن، ص 234 (58).

جزءاً لموضوع.»[45] ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الفارابي يجري، حين ينتقل من وجهة النظر الأكثر نحوية في هذا التعداد إلى وجهة النظر المنطقية للوظيفة، ضرباً من الانزلاق في مجال المفردات وينتقل من مصطلحات النحويين (خبر) إلى مصطلحات الفلاسفة والمناطقة (**موضوع**) و(**محمول**). وليس ثمة أحد يُصاب بالدهشة من ذلك في شرح لمؤلّف في المنطق.

تصنيف وتسمية

وما يفيدنا أيضاً ملاحظته في هذا النصّ من **كتاب العبارة** هو ما يقوله لنا عن مشكل التسمية. والفارابي يجذب الانتباه إلى بعض من حدود اللسان العربي. فهو، على هذا النحو، لايمكنه، كالألسن الأخرى، أن يلجأ إلى أداة النفي «**لا**» لتركيب ألفاظ تُعتبر لفظة وحيدة، ومثال ذلك: «**إنسان لاأحد**»[46].

والحدّ الآخر للسان العربي، حدّ لايكمن هذه المرة في تركيب الألفاظ بل في المصطلحات، عندما يقتضي الأمر تسمية بعض الفئات من الأسماء التي تدلّ على وظيفة نحوية كما هي الحال في فصل صيغة الأمر: «وكل واحد من الباقية (الأنواع الأخرى من الجمل) يُقرن بالكلمة (الفعل) التي فيها حرف «لا» فيصير كل واحد منهما ضربين متقابلين. أما الجازم فيصير إيجاباً وسلباً، والأمر يصير أمراً ونهياً. وكذلك التضرّع والطلبة. إلا أن هذين ليس لكل واحد من متقابليه اسم يخصّه في اللسان العربي [...] وأما الأمر والنهي فليس لهما في اللسان العربي اسم يجمعهما، فاضطررنا إلى أن نسمّيهما جميعاً باسم أحدهما وهو الأمر.»[47].

---

(45) **عبارة**، سليم (1976)، ص 16، 3- 4؛ زيمّرمن، ص 225 (44)

(46) **عبارة**، سليم (1976)، ص 11، 1- 4؛ زيمّرمن، ص 222 (39). ويوضّح الفارابي هنا مايخصّ المحصّل وغير المحصّل: «والاسم قد يكون محصّلاً (défini)، وقد يكون غير محصّل. وإنما يصير محصّلاً إذا قُرن به حرف السلب وهو حرف «لا»، فصار مجموعهما في شكل لفظة واحدة. وذلك لايكاد يوجد في لسان العرب إلا شاذاً ومولّداً، كقولنا «إنسان لاأحد»، ودرهم لاشيء». ومن الواجب ملاحظته أن الفارابي يقصد تماماً إمكان تكوين لفظة وحيدة ولا يقصد تكوين عبارة، ذلك أن مثل هذه العبارة توجد مع استعمال غير التي تُستخدم على وجه الضبط للدلالة على **غير المحصّل**.

(47) **عبارة**، سليم (1976)، ص 17، 13، 18، 5؛ زيمّرمن، ص 226- 227 (47).

والفارابي، أخيراً، على وفاق مع التوصيات التي ذكرناها في الفصول السابقة عندما يعدّد أشكال الاسم المختلفة في علاقته بما يعنيه: «والأسماء: منها مستعارة، ومنها منقول، ومنها مشتركة، ومنها مايقال بتواطؤ، ومنها مايقال على الشيء بعموم وخصوص، ومنها ما هي متباينة، ومنها ماهي مترادفة، ومنها ماهي مشتقّة.»[48] ثم يعرض عرضاً أكثر تفصيلاً كيف تتكوّن هذه الفئات المختلفة من الألفاظ، ويستوقفنا هنا على وجه أخصّ ما له علاقة بالألفاظ المنقولة، ذلك أننا سنجد مجدّداً مارأيناه آنفاً بصدد قاموس العلوم[49]. «والاسم المنقول: هو أن يؤخذ اسم مشهور كان منذ أول ماوُضع دالاً على ذات شيء ما، فيُجعل بعد ذلك اسماً دالاً على ذات شيء آخر، ويبقى مشتركاً بين الثاني والأول في غابر الزمان. وذلك إنما يكون في الأشياء التي تُستنبط في الصنائع التي تنشأ، فلا يتّفق في شيء منها أن يكون قبل ذلك مشهوراً عند الجمهور، فلا يكون له عندهم اسم من أجل ذلك، فينقل المستنبط لها إليها أسماء الأشياء المشهورة الشبيهة بها، ويتحرّى في ذلك اسم ماهو عنده أقرب شبهاً بها.»[50] وسيعود الفارابي فيما بعد إلى هذه المسألة لبيانها بالأمثلة المستقاة من الألفاظ المنقولة كلفظتي **جوهر** و**طبيعة** وكثير من الألفاظ الأخرى[51].

---

(48) عبارة، سليم (1976)، ص 19، 5- 8؛ زيمّرمن، ص 227 (48).

(49) عبارة، انظر ماسبق، وعلى وجه الخصوص ص، 29- 297.

(50) عبارة، سليم (1976)، ص 19، 12، 20، 2؛ زيمّرمن، ص 227- 228 (48).

(51) عبارة، سليم (1976)، ص 9، 28، 14، 24، 5؛ زيمّرمن، ص 231 (53). ويمكننا أن نشير إلى أن هذا المقطع وعدداً معيّناً من المقاطع التي ذكرناها استرعت أيضاً انتباه المترجم اللاتيني؛ انظر د.سليمان: «أجزاء غير منشورة من منطق الفارابي»، مقال في **مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية**، مجلّد 32 (1948)، ص 222 ـ 225. وكان ماريو غرينياشي قد أشار إلى أهمية هذا النصّ، «الترجمات اللاتينية لمؤلفات المنطق العربي و**مختصر الفارابي**»، AHDLMA, xxxix (1972)، ص 41- 107؛ انظر ص 44- 45. الجزءان الأولان من الأجزاء الثلاثة ذات علاقة بكتاب **تفسير كتاب العبارة**. إليكم التقابلات بين النص اللاتيني وطبعة سليم (1976):
الجزء I: الأسطر 1- 15= ص 7، 5- 14؛ الأسطر 16- 21= ص 16، 6- 9؛ الأسطر 21- 25= ص 17، 1-4؛ الأسطر 25- 31= ص 17، 6- 10؛ الأسطر 32- 33= ص 19، 5؛ الأسطر 33- 38= ص19 , 8-11، الأسطر 39-47=ص19، 12-20 , 2ك الأسطر 48-53= ص20، 3-6؛ الأسطر 53-55= ص23 , 12-14.

لكننا نعود إلى التقسيم الثلاثي وتفرّعاته كما نجدهما في **كتاب الألفاظ**. إننا عرضنا فيما سبق تصريحات الفارابي التي تؤكّد أن اللسان العربي ـ والنحويين، العرب بالتالي ـ لايحوزون مفردات أو معاني تتيح تصنيف الأدوات. وسيخصّص الفارابي لهذه الأدوات جزءاً كبيراً من هذه البداية لـ **كتاب الألفاظ**. فثمة نقاط تشابه، كما لاحظنا سابقاً، بين كتاب دنيس لو تراس، **تقنية نحوية**، وبين مفردات الفارابي وبعض تقسيماته. ونريد أن ندرسها بتفصيل أكبر. إن اليونانيين حدّدوا كما يوضّح خلال المقطع الثاني المذكور سابقاً[52]، أسماء لمختلف ضروب الأدوات وهذه الأسماء هي التي ينوي الفارابي أن يترجمها إلى العربية عندما يصرّح: «فصنف منها يسمونه الخوالف (substituts)، وصنف منها يسمونه الواصلات (joints)، وصنف منها يسمونه الواسطة (médiation, intermediaire)، وصنف منها يسمونه الحواشي (remplissage, marge)، وصنف منها يسمونه الروابط (connexion). وهذه الحروف منها ماقد يُقرَن بالأسماء ومنها ماقد يُقرن بالكلم (Verbes: الأفعال) ومنها ماقد يُقرن بالمركّب منهما. وكل حرف من هذه قُرن بلفظ فإنه يدلّ على أن المفهوم من ذلك اللفظ هو بحال من الأحوال.»[53]

والملاحظة الأولى التي ينبغي أن نبديها عندما نقارن هذه القائمةَ بالقائمة في **تقنية نحوية** كما قدّمناها فيما سبق[54] هي، ونقول ذلك مرة أخرى، تشابه التصنيف. ولكن علينا ألاننسى أن نلاحظ أن دنيس يقترح تمييز ثمانية أجزاء في الجملة، ويعدّدها دون أن يؤسّس في الحقيقة تراتباً في التصنيف، أما لدى الفارابي، فإن التصنيف يحدث في مرحلتين: الأولى، الأسماء والكلمات (الأفعال) والمركّب– من

(52) انظر ماسبق، ص 372.

(53) **الفاظ**، مقطع 2، ص 42، 12– 17.

(54) انظر ماسبق، ص 373– 374.

اسمين أو من اسم وفعل ـ والثانية، الأدوات التي تتفرّع إلى خمس فئات. وإذا كان اسم الفاعل أو المفعول في تصنيف دنيس لم يأخذه الفارابي بالحسبان على هذا النحو، فإنه، على العكس، يذكر القول، وهذا مايقابل الجملة التي يحلّلها دنيس إلى ثمانية عناصر؛ ولكنه يجمع على وجه الخصوص أنواع الأدوات الخمسة التي يقتبسها من دنيس باسم جنس هو الحروف، وذلك أمر لم يكن دنيس قد فعله. ويظلّ الفارابي أيضاً، إذ يفعل ذلك، في سمة التغيّر للنحو العربي ويظلّ، كما لاحظنا فيما سبق[55]، أقرب إلى أرسطو، في هذه المرحلة الأولى، من النحويين اليونانيين، من حيث أن تقسيمه الثلاثي يذكّر بتقسيم أرسطو للكلام إذا صرفنا النظر عن العنصرين المكوّنين وهما الحرف والاقتضاب (syllabe)[56].

(55) انظر ماسبق، ص 376.

(56) نحن نحيل إلى كتاب الشعر لأرسطو، 20، b 1456، 20- 21. ونستخدم طبعة جـ. هاردي وترجمته في مجموعة بوده، الآداب الجميلة (1977)، ص 58: «الكلام يرجع كله إلى الأجزاء التالية: الحرف، والمقطع، والرابط، والواصلة، والاسم، والكلمة (الفعل.»

الأدوات

الخوالف

النوع الأول من الأدوات الذي عرضه الفارابي هو نوع **الخوالف**، مفردها **خالفة**. ويترجم زيمّرمان، في مدخله إلى الترجمة الانغليزية لشرح كتاب الفارابي **في التفسير**، هذه اللفظة بـ بديل (substitut) ويعتبر أنها تكافىء بالنسبة للفارابي لفظة «ضمير»، antonumia[57]. ولفظة بديل تقابل تماماً خالفة التي تحيل إلى الجذر خ ل ف ، أحد معانيه «تلا»، «أتى بعد»، و«حلّ محلّ» في الوقت نفسه، كما هي الحال بالنسبة للفظة **خليفة**. وبهذا المعنى من جهة أخرى إنما يشرح الفارابي لفظة **خوالف** عندما يقول: «فالخوالف نعني بها كل حرف معجم أو كل لفظ قام مقام الاسم عندما لم يصرّح بالاسم.»[58] وهذا التعريف لايناقض التعريف الذي نجده في **تقنية نحوية** لدنيس لوتراس: «الضمير (antonumia) كلمة تُستخدم محلّ اسم وتدلّ على أشخاص معيّنين.»[59]. ولكن الفارابي يكتفي بأن يضرب أمثلة على مختلف أشكال الضمائر المنفصلة أو المتّصلة بدلاً من تفصيل دنيس وتقسيماته الفرعية التي أدخلها، وهو يميّز ويوضّح ستة «أحوال للضمير». وذلك يمكنه أن يُشرح بواقع مفاده أن التفصيل الذي أنجزه دنيس لوتراس في هذه المسألة هو من النسق النحوي والصرفي على نحو أساسي. وبمعزل عن كون هذا التفصيل متكيّفاً مع اللسان اليوناني(*)، ينبغي أن نلاحظ أيضاً أن مسائل من هذا النسق ليست هي التي تشغل ذهن الفارابي وأن من الطبيعي أن يكون قد اكتفى، في مثل هذه الشروط، بمجرّد ذكر لبعض أشكال الضمائر دون أن يميل إلى ضرب من التقعيد.

---

(57) زيمّرمان، كتاب الفارابي، **في التفسير**، ص CXXVI، رقم 3. يترجم إلمْراني، في ترجمته التي قدّمها ملحقاً في **المنطق الأرسطوطاليسي**...، هذه اللفظة بضمير، وهي ترجمة اليوناني anti- onomatos, antonumia: بدلاً من الاسم، محل الاسم؛ انظر ص 202، مقطع 4، هامش 1، إنه يحيل إلى **ضمير**، ضمير النحويين أو قياس الضمير لدى المناطقة.

(58) **ألفاظ**، مقطع 4، ص 44، 6– 7.

(59) دنيس لوتراس، **تقنية نحوية**، مقطع 17، ص 24 ن ترجمة لالّو.

(*) نلفت النظر إلى أننا نستعمل لفظة إغريقي و لفظة يوناني بمعنى واحد «م».

ولا يخلو من الفائدة مع ذلك أن نشير من جهة أخرى إلى أن اللفظة التي يستعملها الفارابي هنا لايجهلها النحويون، على صورة **خلف**، ولو أن المقصود نحويٌ يمكننا اعتباره متأثراً بالمنطق[60]. وهذا النحوي هو رمّاني (مات 384/ 994) الذي يعرّف الحذف على هذا النحو: «إسقاط كلمة بخلف منها يقوم مقامها»[61]. ويظلّ الفارابي على هذا النحو في مجال لايشعر فيه النحويون العرب التقليديون بالغرابة، حتى ولو استعمل للدلالة على الضمائر اسماً يخضع للقواعد التي اقترحها، قواعد التوافق بين معنى الكلمة واللفظة المختارة للدلالة عليه.

واصلات

اللفظة الثانية التي يشرحها الفارابي ويفصّلها هي لفظة **واصلات**، مفردها **واصلة**، معناها، إذا رجعنا إلى المعاجم العربية، يحيل إلى فكرة **الموصول** بشيء آخر[62]. وعلى هذا النحو إنما يترجمها زيمّرمن باللفظة الفرنسية «joint»؛ ويقيم علاقة بينها وبين اللفظة اليونانية «arthron»، المقابلة للفظة الفرنسية «article»[63]. ولايشرح الفارابي، هو ذاته، هذه اللفظة، بل يقتصر على أن يقدّم الأشكال المختلفة

(60) «معظم التعريفات التي قدّمها الرمّاني (في كتابه، **كتاب الحدود**) مطابقة لتعريفات النحو التقليدي. ومع ذلك، فإن التعريف الذي يقدّمه الرماني لنحو من خمس عشرة لفظة (من أصل اثنتين وثمانين) أقرب إلى تعريف المناطقة منه إلى تعريف النحويين» جـ. تروبو، «كتب التعريفات النحوية»، في.Z.A.L، 15، (1985)، ص 148. وليست هذه الحالة هي حالة التعريف الذي سنذكره.

(61) رمّاني، **حدود**، تعريف رقم 38، ص 40؛ ترجمة تروبو في **متفرقات فيليب مارسه**، ص 190. ولنلاحظ أننا نجد التعبير الفعلي نفسه بريشتي الفارابي والرمّاني: **قام مقام الاسم**. يقول الفارابي، **يقوم مقامه** يقول الرماني. واللفظة التي يستعملها الرماني، **خَلَف**، يستعملها أيضاً، من جهة أخرى، سيبويه في كتابه، **الكتاب**، عندما يشرح أن **الألف واللام**، بالنسبة لاسم **الله** هما **خلف الألف في إله**: سيبويه، **كتاب**، II، ص 165، 14- 16، من طبعة هارون أو دورنبورغ، I، ص 268، 14. انظر تروبو، **معجم - ملحق**.

(62) انظر على سبيل المثال ابن دريد (مات 321/ 933) الذي يسمّي **واصلة** المرأة التي تصل شعرها بشعر امرأة غيرها ليكثر، **جمهرة اللغة**، III، ص 88b، 15.

(63) **شرح الفارابي**، ص cxxxvi، رقم 3، وxxxiii، رقم 4، ثم ص xxxiv. ويختار المُراني، في ترجمته الملحقة بـ **المنطق الأرسطو طاليسي**، ص 202، مقطع 5، واصلة (article)، ملاحظاً في الوقت نفسه بالهامش أن «عدة فئات ميّزها النحويون العرب متجمّعة هنا تحت لفظة **واصلة**.»

في اللسان العربي: **الألف لام** أداة التعريف، الاسم الموصول، أداة النداء، و«كل وبعض». ولا يقتفي الفارابي أثر دنيس لو تراسي، شأنه بالنسبة للفئة السابقة من **الخوالف** المقابلة لضمائر دنيس، في تقسيماته الفرعية للواصلة (article) إلى ثلاث أحوال. والسبب، هنا أيضاً، هو، ولاريب، كما في السابق، أن الأمر يقتصر على تمييزات محض صرفية تبعاً للجنس، والحالة الإعرابية، والعدد؛ إنها تمييزات منجزة في إطار اللسان اليوناني ولكنها التي يمكنها، فيما يتعلق بالضمير الموصول على الأقلّ، أن تنطبق على اللسان العربي. فليس هذا النوع من الإيضاحات هي التي تسترعي انتباه الفارابي في هذا النصّ ويرى بعضهم السبب كامناً في أن الفارابي لم يشعر بالحاجة إلى أن يدفع التقسيمات أو التقسيمات الفرعية إلى أبعد من ذلك.

والمفيد أيضاً أن نفحص الفئات التي يُدخلها الفارابي تحت **الواصلات**، كأداة النداء، **يا أو أيها**، ثم **كلّ وبعض** (وتسمى بالفرنسية Les adjectifs indéfinis). وليس ثمة مقابل لهاتين الفئتين لدى دنيس ولكن هناك خصوصية لهما في الاستعمال باللسان العربي: هذه الألفاظ لاتكفي لأن تمنح القول معنى ولكنها جزء من القول وعنصر من المعنى، شأنها شأن أداة التعريف والأسماء الموصولة التي تحدّد القول في مجال التعيين والدلالة. ولكن بوسعنا مع ذلك أن نلفت الانتباه إلى أن الأداة **يا** وكلّ وبعض تنقل ضرباً من المعنى خاصّاً بها، مضمراً في أداة النداء(64) ومعلناً بوضوح في كلّ وبعض. ويمكننا القول إذن إن الفارابي يتجاوز هنا فئة الواصلة في اليوناني (arthron) وفق دنيس الذي يقتصرها على أداة التعريف ho والضمير الموصول hos، ويمضي الأمر على النحو نفسه بالنسبة لتقديم أرسطو الواصلة نفسها في كتابه **الشعر**: «الواصلة (arthron) كلمة خالية من المعنى (asémos) تدلّ على بداية الجملة أو نهايتها أو تقسيمها.»[65].

ولكن كيف نشرح ماقاد الفارابي في اختيار التسمية ومبدأ العرض؟ إنه من

---

(64) انظر شرح الفارابي في **العبارة**، سليم (1976)، ص 17، 10 ومايليه، زيمّرمن ص 226 (46).

(65) **الشعر**، 7- 6 a 1457؛ ترجمة جـ. هارْدي، ص59- 60؛ انظر نص الترجمة العربية لأبي بشر متّى، 127، 12- 13، طبعة بدوي أو ص 113 من نشر عيّاد.

سلالة أرسطو ودنيس الفكرية فيما يخصّ اللفظة المختارة للدلالة على هذه الفئة، لفظة واصلات التي نترجمها بالفرنسية «joint»، وفق ماأمكننا أن نرى ما يخصّ هذه اللفظة في المعاجم العربية زمن الفارابي. ومن المؤكد أن اللفظة اليونانية ar-thron تدلّ في البدء على أكثر مما تدلّ عليه لفظة واصلة لأن المقصود هو الوصل والتمفصل. ويبدو، في رأي لالّو، أن «الاستعمال النحوي للفظة arthron ربما ترجع إلى أرسطو، الشعر، فصل 20، 1457a6 [...]، وعلى أي حال ترجع إلى معاصره أناكزيمن لامْبساك»[66]. وحدث، بدءاً من أبولونيوس، تقريب لفظة arthron من الفعل للمعلوم artashai (مجهولة artao)، الذي معناه معلّق، مرتبط، ملحق بـ، «أداة التعريف أو التنكير ذات الخاصّة النحوية التي مفادها أن تكون متعلّقة بحالة إعرابية»[67]. وهكذا تكون اللفظة التي اختارها الفارابي ليترجم بها فئة arthron مقابلة على وجه الضبط للمعنى الذي تأخذه هذه اللفظة في النحو اليوناني، معنى يرتبط بأرسطو. وهو بذلك يبتعد، مرة أخرى أيضاً، عن النحويين العرب[68]. أضف إلى ذلك أن الفارابي يوحّد، مقتفياً أثر اليونانيين، ماكان منفصلاً لدى العرب، كأداة التعريف والأسماء الموصولة، ويضيف إليهما فئتين مع أدوات النداء وكل وبعض.

واسطة

الفئة الثالثة من الألفاظ التي شرحها الفارابي تُسمّى واسطة، وهي كلمة يمكننا أن نترجمها بالمقابل الفرنسي intermédiaire، أو حتى médiation. ويترجمها زيمّرمن بالمقابل الفرنسي milieu أو médiateur، ويقيم علاقة بينها وبين حروف

---

(66) دنيس لوتراس، تقنية نحوية، ترجمة لالّو، هامش 1 من المقطع 16، ص 74. ويتابع لالّو (أناكزيمن، الخطابة، ص 25، 4): فوهْرمان «يطبّق arthron على فئة اسم الإشارة بالإضافة إلى أداتي التعريف والتنكير [...]. ومن المحتمل أن يكون الرواقيون وبعدهم دنيس قد احتفظوا بهذا الاستعمال» وأن قصر استعمال arthron على أداتي التعريف والتنكير وعلى الأسماء الموصولة لم يحدث إلا متأخراً.

(67) لالّو، تقنية نحوية، 1، ملاحظة 1، حاشية أخيرة.

(68) وذلك على الرغم من وجود لفظة موصول في كتاب سيبويه (II، ص 394، 4 طبعة هارون، ثم I، ص 329، 8، طبعة دورنبوغ) وفي كتاب الحدود لرمّاني، تعريف 41، ص 40، 3ـ 4 من الطبعة العربية، ص190 من ترجمة تروبو في متفرّقات فيليب مارسه: «المقيّد: هو الموصول بما يُعيّن المعنى.».

الجر أو الإضافة، prothesis، في تعداد كتاب دنيس، تقنية نحوية[69]. والفارابي أكثر إيجازاً، مرة أخرى أيضاً، من دنيس، ولكن دنيس هو ذاته قليل الإسهاب جداً لأنه يكتفي بتقديم قائمة من ثمانية عشر حرف جرّ أو إضافة، موزّعة وفق عدد مقاطعها، بعد أن أوضح أصل اللفظة[70]. أما الفارابي، فإنه سيكتفي بالتأكيد أن «الواسطة هي كل ماقُرن باسم ما فيدلّ على أن المسمّى به منسوب إلى آخر وقد نُسب إليه شيء آخر، مثل من وعن وإلى وعلى وما أشبه ذلك.»[71] فلا شيء، كما يمكننا أن نلاحظ، عن الإعْراب، عن الحالة المقصودة بحرف الجر، بل بيان وظيفة هذه الأداة.

حواشي

عندئذ إنما يقارب الفارابي تلك الفئة الرابعة من الأدوات، فئة الحواشي، التي سيفصّلها تفصيلاً كبيراً[72]. وللفظة حواشي، مفردها حاشية، معنى الهامش أو «الحشو» في اللسان العربي. وإذا بحثنا عن اللفظة المقابلة[73] في تصنيف تقنية نحوية، فإنها ستكون لفظة ظرف، épirrhéma[74]. وهذا المقطع لدى دنيس لو تراس سيكون المناسبة لضرب من التعريف: «الظرف جزء من الجملة غير معرب، يُقال عن الكلمة (الفعل) أو يُطبّق على الكلمة (الفعل)»[75]. ويعدّد دنيس، بعد أن يميّز الظروف البسيطة من المركّبة، ستاً وعشرين فئة يوزّع الظروف تبعاً لها بحسب

(69) شرح الفارابي.. في التفسير، مدخل ص cxxxvi، 316؛ إلْمَراني يترجم، في ترجمته الملحقة بـ منطق أرسطو طاليسي، لفظة واسطة بالمقابل الفرنسي préposition، ص 203، مقطع 6.

(70) دنيس لوتراس، تقنية نحوية، مقطع 18، ص 25.

(71) ألفاظ، مقطع 6، ص 45، 1 – 3؛ ترجمة إلْمَراني، ص 203، مقطع 6.

(72) إذا كانت الأدوات تشغل على هذا النحو 15 من 70 صفحة يتضمّنها الكتاب، فإن 10 من هذه الـ15 صفحة مخصصة لـ الحواشي.

(73) على هذا النحو، من جهة أخرى، إنما يترجم زيمّرمن هذه اللفظة في كتاب، في التفسير، صcxxxvi، هامش 3.

(74) على هذا النحو إنما يترجم إلمراني هذه اللفظة، ص 201، مقطع 2، حاشية أخيرة، ثم ص 203، مقطع 7، بداية.

(75) دنيس لوتراس، تقنية نحوية، ترجمة لالّو، ص 25.

معناها. إنه يوجز كل مرة: بيان اسم الفئة، ثم تكرار هذا الاسم مسبوقاً بـ«ظروف الـ»، وأخيراً يضرب مثلاً أو أكثر. والاستثناء الوحيد بالنسبة لظروف المكان: إنه يُدخل عندئذ ثلاث «علاقات»[76].

والتقديم لدى الفارابي مختلف جداً. أولاً، لاتعريف في بداية العرض للفظة حواشي ولا للمعنى، بل يعرض على الفور أول أنواع الظروف، النوع الذي يتضمّن إثبات اليقين بوجود الشيء (آ 7/ 1). ويتابع تعداده متكلّماً على الأدوات التي تدلّ على نفي الشيء، إيجابه، الشك فيه، والتخمين، والبحث عن قياسه، وزمن وجوده، ومكانه (من آ 7/ 2 إلى آ 7/ 8). وثمة قطيعة تطرأ عندئذ في العرض، في المقاطع 7/ 9 إلى 7/ 10، حسب تقطيع محسن مهدي، ناشر النصّ: يفكّر الفارابي فيها في مايبحث عنه أي بالسؤال المطروح في كل من الحالات الثلاث السابقة، ويجيب أن مانبحث عن معرفته هو ذاته الذي برّر السؤال. وعلى الجواب في الوقت نفسه أن يقدّم هذه المعرفة الخاصّة بالكمية، والزمان، والمكان. ويُدخل الفارابي عندئذ ملاحظة تتناول التسمية، تسمية الأداة المستعملة في كل حالة من هذه الحالات: «والأمر الذي يستعمله المجيب في إفادة السائل مطلوبه يُسمّى باسم الحروف التي يستعملها السائل في الطلب أو باسم مشتقّ من اسم الحروف التي يستعملها السائل.»[77] ثم يستأنف الفارابي، بعد أن أبدى هذه الملاحظات، تعداد الأدوات الباقية في فئة الحواشي: الأدوات التي تستفهم عن وجود الأمر، والتي تنصبّ على معرفة ماهيته، وجهته، وفصله النوعي، وسببه أخيراً (آ 7/ 11 إلى آ 7/ 15). وهذا الجزء الثاني من العرض هو ،الأكثر تفصيلاً: إنه يمثّل ثلاثة أرباع الجزء المخصّص لهذه الفئة من الأدوات.

وتقودنا هذه الملاحظة إلى احتياز الشعور بخصوصية التأليف في هذا الجزء المخصّص لـ الحواشي. ولا يعرّف الفارابي، كما كنا قد قلنا آنفاً، لفظة حواشي ولجأ إلى لفظة معناها في اللسان العربي «هامش»، «حشو». وبوسعنا أن نوضّح هذا المعنى

(76) تبعاً للمقصود بالمكان الذي نحن فيه، والمكان الذي نمضي إليه، والمكان الذي نأتي منه، ص 26، مقطع 19، 6.

(77) ألفاظ، مقطع 7/ 10، ص 47، 4- 6.

حين نلجأ إلى معجم لمعاصره ابن دريد الذي يشرح معنى مصدر حشا جاعلاً منه مكافىء **ناحية** ويضرب المثل التالي: **أنا في حشا فلان أي في ناحيته**(78).

وسيستأنف الفارابي، بالإضافة إلى تسمية هذه الفئات من الأدوات، بعض التقسيمات الفرعية لدى دنيس في مقطعه عن الظرف. ولكن مايثير الاهتمام إنما هو الطريقة التي بها يفعل ذلك، وعدم التوازن، من وجهة النظر هذه، بين الجزأين (مقاطع 7/ 1 إلى 7/ 8 من جهة، و7/ 11 إلى 7/ 15 من جهة أخرى)، أمر كاشف جداً. فالجزء الأول يعرض ثمانية أنواع من هذه الأدوات في سبعة عشر سطراً، منها سبعة أسطر للنوع الأول ذي العلاقة باليقين بوجود الشيء، وذلك أمر يجعل العرض مختصراً جداً لكل من الأنواع السبعة الأخرى، كما هي الحالة في عرض دنيس. ويمكننا أن نضيف إلى هذا التشابه أن بوسعنا أن نشبّه التقسيمات الفرعية لدى الفارابي بما لدى دنيس.

الفارابي 7/ 1، اليقين بالوجود، إنّ، ودنيس 19/ 24، تأكيد؛

الفارابي 7/ 2، نفي، ودنيس 19/ 9، إنكار أو نفي؛

الفارابي 7/ 3، إثبات، ودنيس 19/ 10، تصديق؛

الفارابي 7/ 4، شكّ في الشيء، دون مقابل لدى دنيس(79)؛

---

(78) ابن دريد، جمهرة، III، ص 233a، 5-6. ونحن نجد مجدّداً، من وجهة النظر هذه، معنى لفظة épirrhéma ، ظرف موجود في تقنية دنيس، وذلك أمر لا ينفكّ يعزّز مايقوله لنا الفارابي هو نفسه عن لجوئه إلى النحويين اليونانيين.

(79) إذا كانت هذه الأداة التي تعبّر عن الشك في الشيء ليس لها مقابل في قائمة الظروف التي أحصاها دنيس، فإن بوسعنا مع ذلك أن نقيم علاقة بينها وبين روابط الشك التي ذكرها دنيس في المقطع التالي، في 20/ 6: «روابط الشك هي الروابط التي نستعملها عادة للربط عندما نكون في حالة شك.» وذلك يطرح مشكلاً لأن الرابط، كما سنرى، يجمع قضيتين، وليست هي الحالة بالنسبة لأداة الشك التي يعرضها الفارابي هنا. ولكن لالو لايفوته، فضلاً عن ذلك، أن يلاحظ، في شرحه روابط الشك، أن القول الريبي، على خلاف مايحدث مع الروابط الأخرى، لاينتمي إلى قائمة الأحكام غير البسيطة التي، يقول: «اقترحت وحاولت أن أبيّن حتى هنا أنها كانت المكان الأصلي التي تتجذّر فيه الروابط المختلفة». دنيس، **تقنية نحوية**، ترجمة وهامش، ص 99- 100. انظر هنا، فيما بعد، ص 337- 338، هامش 91. ويحاول لالو مع ذلك أن يقترح حلاً في إطار الواصلات بالمعنى الصحيح للكلمة.

الفارابي 7/ 5، تخمين للشيء، ودنيس 19/ 14، ظروف الافتراض؛

الفارابي 7/ 6، معرفة كمية الشيء، ودنيس 19/ 4، 5، كمية وعدد؛

الفارابي 7/ 7، زمن الشيء، ودنيس 19/ 1، الظروف الدالّة على الزمان؛

الفارابي 7/ 8، مكان الشيء، ودنيس 19/ 6، ظروف المكان.

ويشهد لمصلحتنا العدد الكبير من هذه التشابهات على صحة الفكرة التي مفادها أن الفارابي لم يكتف بتأكيد ضرورة اللجوء إلى النحويين اليونانيين، بل إنه أفاد فعلاً من تقديمهم وتصنيفاتهم. وهذا الانطباع ربما يشهد على صحة القول إن الفارابي ينطلق، في الجزء الثاني، في تفصيل بنية مختلفة كل الاختلاف حيث يسهب في كل من التقسيمات التي يعرضها. وقد يحدّث أن هذه التقسيمات لاتوجد أبداً لدى دنيس، إذا استثنينا التقسيم ذي العلاقة بالكيفية (مقطع 7/ 13) الذي يمكننا تشبيهه على وجه الاحتمال بما لدى دنيس، مقطع 19/ 2 و3، ولكن بصورة جزئية فقط من حيث أن الفارابي يفكّر على وجه الخصوص بالكيفية بوصفها تؤثر في ماهية الشيء. وقد يبدو إذن أن الفارابي انكبّ، بعد أن تابع كتاب التقنية النحوية في الجزء الأول من تقديمه، على أن يعرض، بوصفه رجل منطق وفيلسوف، تصنيفاً لم يعد يحيل إلى النحوين اليونانيين. والواقع أن التقسيمات الخمسة المقدّمة في هذا الجزء الثاني تقابل تفصيلات نجدها مع ذلك لدى الفارابي، كما، على سبيل المثال، في كتاب الحروف المخصّص جزؤه الخامس لأشكال القول المختلفة ولأدوات الاستفهام. ونجد فيه معالجة المسائل التي تكوّن موضوع الجزء الثاني من العرض الذي نتحدّث عنه. وعلى هذا النحو إنما نقيم علاقة بين مايلي:

ألفاظ، 7/ 11، معرفة وجود الشيء، وحروف، آ 215؛

ألفاظ، 7/ 12، معرفة الماهية (الأداة ما)، وحروف، آ 166 ومايليها؛

ألفاظ، 7/ 13، جهة الشيء، وحروف، آ 200؛

ألفاظ، 7/ 14، فارق أساسي، وحروف، آ 183 ومايليها؛

ألفاظ، 7/ 15، معرفة السبب، وحروف، آ 215 ومايليها.

فبوسعنا أن نقول إذن إننا نجد أنفسنا أمام نهج ذي وجهين في عرض الحواشي، نهج أكثر شكلية، تسمه فئات النحو اليوناني، ونهج أكثر توجّهاً نحو تفكير من نموذج منطقي وميتافيزيقي. فالجزء الأول، الأكثر شكلية، يقدّم، إذ يستأنف تقسيمات التقنية النحوية، بعض المقولات الأرسطوطاليسية، أي الماهية (آ 7/ 1)، والكمية (آ 7/ 6)، والزمان (آ 7/ 7)، والمكان (آ 7/ 8). ومقطعا التفكّر 7/ 9 و 7/ 10 مبنيّان تبعاً لهذه المقولات الثلاث الأخيرة. وهذه المقولات موجودة في الواقع لدى دنيس: الزمان (آ 19/ 1)، والمكان (آ 19/ 6)، والكمية (آ 19/ 4 و5)، ويتكلّم أيضاً على الكيفية (آ 19/ 2 و3)[80]. ونحن لانعتقد مع ذلك أن علينا أن نولي هذا الواقع كثيراً من الأهمية، واقعاً مفاده أن بعض مقولات أرسطو مكرّرة في كتاب **تقنية نحوية** وفي الجزء الأول من عرض الفارابي. ذلك أن هذا التكرار غير منهجي ولا يوافق وجهة النظر التي يتّخذها أرسطو، الذي يبحث عن الأجناس الأكثر عمومية من الموجود[81]. ونحن نرى ضرباً من التوافق بين تصنيفين أكثر من تقارب بين النحو والمنطق في تأليف دنيس. ولكننا نعتقد في الوقت نفسه أن وجهة نظر الفارابي، الذي يُعنى بالمنطق، قادته في الاختيار الذي أجراه، اختيار اقتباسات من تقسيمات اقترحها دنيس: هذه الاقتباسات تنصبّ على التقسيمات الفرعية في كتاب **تقنية نحوية**، تقسيمات فرعية ذات علاقة بمقولات أرسطو، وتكملها ثلاثة اقتباسات إضافية تنصبّ على الإيجاب والنفي والتخمين، التي يمكننا اعتبارها مقاربات منطقية للقضية.

فنحن نرى إذن، هنا أيضاً، أن الفارابي لايتبع حتى النهاية، وهو يستلهم

---

(80) الكيفية التي سنجد مجدّداً أن الفارابي يفصّلها في الجزء الثاني من **كتاب الألفاظ**، مقطع 13/7.

(81) من المؤكد أن إلمَراني يلحّ على هذا التدخّل للمقولات، ص 203، هامش 2، بمناسبة الحديث عن «الظروف»، لفظة يترجم بها لفظة **الحواشي**: «هذه الفئة من الأدوات هي الأكثر أهمية بينها كلها. إنها تضمّ على وجه الخصوص كل الكلمات التي تُستخدم للدلالة على المقولات: الإنّية (الجوهر)، والزمان، والمكان، والكمية، والكيفية. فمن المثير للاهتمام إذن أن نرى كيف أن مجموع مقولات أرسطو تكوّن، في موروث النحويين اليونانيين الذي يقول لنا الفارابي بالرجوع إليهم صراحة، موضوع تصنيف دقيق في فصل عن النحو. فـ **المقولات** هي أولاً أدوات نحوية منها تُشتق المصادر.»

النحويين اليونانيين في الوقت نفسه، طريقتهم أو تصنيفاتهم ولكنه يحتفظ بنوعية وجهة النظر التي يتّخذها. وثمة من جهة أخرى ملاحظة تبيّن لنا كم كان الفارابي واعياً كونه يعمل عمل رجل المنطق وكان، مع لجوئه في الوقت نفسه إلى منهجية النحويين اليونانيين، حريصاً على أن يبتعد عن النحويين بصورة عامة. إنه لضرب من الاستطراد الذي يمارسه بين المقطعين 7/ 3 و7/ 4، بعد أن عرض أدوات النفي والإيجاب (آ 7/ 2 و7/ 3). ويعود الفارابي إلى أداة النفي ليس ويوضّح: «وليس يخفى علينا أن قولنا «ليس» يرتّبه كثير من أصحاب النحو في الكلم (الأفعال) لا في الحروف. وكذلك كثير مما سنعدّه في الحروف يرتّبه كثير من النحويين لا في الحروف ولكن إما في الاسم وإما في الكلم. ونحن إنما نرتّب هذه الأشياء بحسب الأنفع في الصناعة التي نحن بسبيلها.»[82] والفارابي، كما سنحت لنا الفرصة آنفاً لنلاحظ ذلك، واعٍ كل الوعي بالضرورة التي يجد نفسه فيها، شأنه شأن كل عالم، ضرورة أن يباشر ضرباً من تكوين المفهومات تبعاً للصناعة التي تُستعمل فيها الألفاظ. وسيكون المبدأ هنا أيضاً، كما في علم الأصوات مع مبدأ الميل إلى الأسهل، مبدأ الاقتصاد والتماسك، على صورة بحث في الأكثر فائدة والأكثر جدوى.

تسمية الأدوات

خلال هذا العمل، ستتدخّل الحاجة إلى التسمية لتحديد الفئات المختلفة من الأدوات المتمايزة والمصنّفة. ويُفهم الفارابي رأيه بصورة عامة في بداية المقطع 7/ 10 قبل أن يطبّق هذا المبدأ على المقولات الثلاث: الكمية، والزمان، والمكان، التي عرضها في المقاطع 7/ 6 إلى 7/ 8: «والأمر الذي يستعمله المجيب في إفادة السائل مطلوبه يُسمّى باسم الحروف التي يستعملها السائل في الطلب أو باسم مشتقّ من اسم الحروف التي يستعلمها السائل.»[83] ونحن نجد هنا تطبيق مبدأ الاقتصاد والمنفعة. واستعمال الأداة لتسمية الفئة التي تمثّلها هو أبسط وأنجع ما هو موجود، عندما يكون ذلك ممكناً، لأننا لا نُدخل عنصراً خارجياً يمكنه أن يولّد خلطاً والتباساً.

(82) ألفاظ، مقطع 7/ 3، ص 45، 13- 64، 3. انظر الترجمة التي اقترحها المراني، ص 204، تفريع 3.
(83) ألفاظ، مقطع 7/ 10، ص 47، 4- 6.

ومن المؤكد أن الأسلوب غير جديد والفارابي يمتدحه في بداية **كتاب الحروف** في مقطع يشبه من نواحٍ كثيرة ذلك المقطع الذي ذكرناه للتوّ. ويصرّح فيه الفارابي: «والذي ينبغي أن يُعلَمَ أن أكثر الأشياء المطلوبة بهذه الحروف وما ينبغي أن يُجاب به فيها فيسمّي الفلاسفة باسم تلك الحروف أو باسم مشتقّ منها.» ذلكم هو المبدأ الذي يقابل، في ظلّ عبارة تختلف اختلافاً بسيطاً، ذلك المبدأ الذي ينظّم الوضع نفسه في **كتاب الألفاظ** وكان قد ذُكر فيما سبق. ويتابع الفارابي مطبّقاً هذا المبدأ على تسمية بعض المقولات كالزمان، والمكان، والكيفية، والكمية[84]، شأنه كما في **كتاب الألفاظ**، حيث كان يباشر تطبيقاً على حالة ثلاث مقولات.

ويمكننا أن نضيف هنا ملاحظة: يظلّ الفارابي، في جميع هذه الحالات، بالنسبة لتسمية المقولات كما قال للتوّ، كما بالنسبة لتسمية أصناف الأدوات، التي يباشر إجراءها في **كتاب الألفاظ**، أميناً لمبدأ أو لأمنية كان قد أعلنها في تأمّله النظري في تكوين لسان العلوم بصورة عامة ولسان الفلسفة بصورة خاصّة: اللجوء ماأمكن ذلك إلى ألفاظ اللسان الذي يتكوّن فيه العلم، وتجنّب أمر اللجوء إلى الألفاظ الدخيلة، بقدر مايكون الأمر ممكناً، المنقولة والمكيّفة[85]. والفارابي، باللجوء إلى الأدوات المستعملة في اللغة الشائعة، أي إلى لغة من يستفهم، لتسمية فئة الأدوات أو ليشتقّ منها اسماً سيُستخدم في التصنيف، يسهم في نموّ اللسان الفلسفي دون زيادة عدد الألفاظ الدخيلة في اللغة.

روابط

يقارب الفارابي، بعد هذا العرض الطويل المخصّص لـ الحواشي، خامس وآخر صنف من الأدوات، صنف الروابط، لفظة عربية مفردها رابط، وهي لفظة يمكننا ترجمتها بالمقابلين الفرنسيين: jonction, Lien، أي «كل مايستخدم للربط

(84) **حروف**، مقطع3، ص 62، 12– 13، ثم 14 ومايليه.

(85) انظر ماسبق، ص 338ب، ثم ص 346 ومايليها.

بين شيء وآخر»[86]، ويترجمها زيمّرمن بالمقابلين الفرنسيين Conjonction، Connextion[87]. والواقع أن الفارابي، في منطق تصنيفه بعلاقته مع منطق دنيس، إنما يبحث عن أن يطلق على الأخير من «أجزاء الجملة» بالضبط، الرابط، sundesmos مقابلاً بالعربي لأصناف الروابط المختلفة التي سيفصّلها. وإذا عقدنا مقارنة، كما سنفعل، بين القائمتين، فإن التوافقات أكثر وضوحاً من أن تكون عرضية.

ولكن ثمة، أول الأمر، ملاحظة على التأليف الذي خصّصه الفارابي لهذا الصنف الأخير من الأدوات، على تأليفه ذاته. إنه يتيح المجال، دون أن يبلغ أهمية العرض في الجزء الثاني من الحواشي، لملاحظات واسعة قليلاً أو كثيراً، أطول بمرتين ونصف المرة من الملاحظات المخصّصة للأصناف الثلاثة الأولى من الأدوات[88]. وذلك يعني أن الفارابي وجد مناسباً أن يقدّم بعض التفصيلات لهذا الصنف من الأدوات دون أن يجد فيه مع ذلك مادة لملاحظات واسعة على الوجود ومقولاته كما في الصنف السابق.

ودنيس يعرّف الرابط في كتابه تقنية نحوية على الشكل التالي: «الرابط (sundesmos) كلمة تربط الفكرة وهي تنظّمها وتكشف عن انفتاح القول.» و«الرابط لايربط كلمات بل جملاً»[89]، كما يلاحظ لالّو في شرحه. وإذ يسجّل لالو من جهة أخرى تغيّرات كبيرة بين قوائم الروابط، فإنه يضيف أن «بوسعنا أن نقول، دون كثير من فقدان الدقّة، إن قائمة كتاب التقنية النحوية تكوّن ضرباً من النواة الدنيا

---

(86) وفق عبارة كازيميرسكي في معجمه.

(87) زيمّرمن، كتاب الفارابي في التفسير CXXXVi، هامش 3. ويتبنّى إلمراني في ترجمته اللفظة النحوية «رباط»، في المنطق الأرسطوطاليسي، ص 210 ومايليها.

(88) أي 35 سطراً، وذلك أمر لايشكّل مع ذلك ثلث الأسطر 113 التي خصّصها الفارابي للجزء الثاني من الحواشي. فالصنف الأول، الخوالف، له 4 أسطر، والثاني، الواصلات، 6 أسطر، والثالث، الواسطات، سطران. أما صنف الحواشي، فإن 17 سطراً من الأسطر 152 المخصّصة له هي للجزء الأول، 22 للاحظات على الطريقة والتسمية.

(89) دنيس، تقنية نحوية، هوامش لالّو، ص 94، هامش 2 عن المقطع 20، 1.

يمكننا انطلاقاً منها أن نميّز بما يكفي من الوضوح ما هو أصل صنف الروابط النحوي. وإليكم، ببعض الكلمات، كيف تبدو الأمور لي. فالموازاة الكاملة على وجه التقريب بين قائمة الأحكام غير البسيطة التي جَدْولها الرواقيون[90] وقائمة الروابط في التقنية النحوية تتيح المجال للتفكير أن ما كان قد حُدّد أنه روابط هو الكلمات التي تُجري (وتعيّن) ربطاً بين حكمين بسيطين يعترف بهما الفلاسفة أنهما يكوّنان حكماً غير بسيط له خصائص منطقية نحوية جديدة بالملاحظة: «الروابط هي، بصورة أساسية، **اتصالات متعيّنة بين قضايا**»[91]. وهذه الملاحظة ذات أهمية بالتقريب الذي تجريه في نقطة دقيقة بين النحو والمنطق، وهي تتيح أن نفهم الاهتمام الذي يوليه الفارابي تصنيف النحويين اليونانيين فهماً أفضل.

إليكم الروابط الآن كما يرتّبها دنيس: «بعض من الروابط رابطية. وبعضها الآخر فاصلة، وأخرى موصلة، ومنها روابط تحت الموصلة، ومنها سببية، وبعضها روابط شك، وبعضها الآخر قياسية، وأخرى حشوية»[92].

ويمكننا أن نوضّح التوافق التالي مع نصّ **كتاب الألفاظ**، مقطع 8.

الفارابي 8/ 1، التعدادية، دنيس 20/ 1، رابطية؛

الفارابي 8/ 2، الشرطية، دنيس 20/ 3، الموصلة؛

الفارابي 8/ 3 رابط التضمّن المطلق أو رابط الاستنتاج، دنيس 20/ 4، تحت الموصلة.

الفارابي 8/ 4، روابط الانفصال، دنيس 20/ 2 روابط الانفصال أيضاً؛

الفارابي 8/ 5، الاستثنائيات، لا يوجد مقابل لها لدى دنيس؛

الفارابي 8/ 6، الغائيات، دنيس 20/ 5، السببيات؛

(90) في رأي ديوجين لايرس، VII، ص 71- 76. انظر ترجمة جيناي (غاريه فلاماريون، II، ص 74 ومايليها).

(91) هوامش لالّو على كتاب دنيس، **تقنية نحوية**، ص 93، مقطع فرعي 20، 2.

(92) دنيس، **تقنية نحوية**، مقطع 20، ص 28 من ترجمة لالّو.

الفارابي 8/ 7، السببيات، دنيس 20/ 5، السببيات؛

الفارابي 8/ 8، روابط اللزوم، دنيس 20/ 4، تحت الموصلة؛

كل الروابط التي يذكرها الفارابي، ماعدا الاستثنائيات، تقابل رابطاً أو آخر، كما نلاحظ بسهولة، من الروابط التي يعرضها دنيس في التقسيمات الخمسة الأولى التي يقترحها.

وسيستمر الفارابي في هذا التصنيف باستخدام مبادىء التسمية، وسيستعمل أول الأمر في شرحه مرادفاً لـ رابط (جمعها روابط) على صورة رباط (جمعها رباطات). وإذا كانت هذه اللفظة غير موجودة في معجم سيبويه ـ لا اللفظة ولا الجذر، كما يشهد على ذلك تروبو ـ، فإنها تشكّل جزءاً من قاموس الذين ترجموا منطق أرسطو. ويُظهر اختيار اللفظة شاغل الفارابي، كما كان يقول، شاغلاً مفاده اختيار أسماء المعاني التي يتوجّب تسميتها من بين المعاني العامة التي أقرّت آنفاً في اللسان، وألا نُدخل دون ضرورة، انطلاقاً من ذلك، لفظة دخيلة في اللسان. وهذا الشاغل، الموضوع موضع التطبيق في عمل المترجمين، ماثل لدى الفارابي عندما يستند إلى قاموس هؤلاء المترجمين ليتابع عمله التصنيفي. والواقع أن الفارابي يجد في الترجمة التي أنجزها إسحاق بن حنين لكتاب أرسطو تفسير العبارة استخدام لفظة رباط في بداية الفصل الخامس، المقابل لما يقوله أرسطو: «النوع الأول من القول الإخباري هو الإيجاب، ثم النفي. أما سائر الأقوال الأخرى فإنها لاتصير قولاً واحداً إلا برباط يربط أجزاءها»[93]. أما ترجمة حنين ابن إسحاق، الأمينة لأرسطو فهي«أما سائر الأقوال كلها فإنما تصير واحداً برباط يربطها»[94]. وسيفصّل الفارابي في شرحه، بعد أن شرح شرحاً مختصراً ما له علاقة بالإيجاب والنفي، تفصيلاً أطول كثيراً، ما له علاقة بـ«الأقوال الأخرى». وسيميّز ثمانية أوجه لصنع وحدة الأقوال الإخبارية، كتتابع الجمل المباشر، والربط بحروف العطف والنسق،

---

(93) أرسطو، في التفسير، 5، 17a، 8 - 9.

(94) انظر طبعة بدوي في المنطق، I، ص 103، 16.

ووحدة الغَرَض، واقتران عدة جمل، وبلوغ نتيجة واحدة، والتكافؤ بين هذا القول ولفظة يمكننا اعتبارها تعريفاً، ووحدة الشرط والمشروط، أو أخيراً أن يكون هذا القول اجتماع موضوع ومحمول[95].

وهذه هي المناسبة التي يهتبلها الفارابي ليوضّح مايخصّ رابط بمعنى العطف. ويبيّن في الواقع: «والثاني (من الأنحاء التي تصير بها الأقوال واحدة) أن تكون أجزاء القول مرتبطة بعضها ببعض بالحروف التي تسمّى بالعربية حروف العطف وحروف النسق وباليونانية الروابط. وهي في العربية الواو والفاء وثم وما قام مقامها في ساير الألسنة. وذلك مثل كي (kai) في اليونانية فإن هذا مقام واو العطف في العربي.»[96]

وهذا المقطع يستدعي عدة ملاحظات. والملاحظة الأولى واقع مؤدّاه أنه أمين لطريقة التسمية التي كان قد أعلنها في بداية **كتاب الألفاظ** ليعالج مشكل الأدوات عندما كان يعلن، أمام القصور في المصطلحات العربية، أنه يتوجّب اللجوء إلى ألفاظ النحويين اليونانيين لتعداد الأدوات[97]. والملاحظة الثانية أن الفارابي، إذا لجأ إلى اليونانيين، كما رأينا حتى الوقت الراهن، وإذا استلهم بعضهم في تسمية أصناف الأدوات، يؤكد هنا بالنسبة لـ **الروابط**، هذا الاقتباس إذ يقارن بين المصطلحات العربية النحوية والمصطلحات العربية الناجمة عن اليونانيين ليميّز بينهما. إنه كان قد اكتفى، في بداية **كتاب الألفاظ**، بأن يميّز قاموسه، قاموس المناطقة، من قاموس النحويين العرب؛ وهو هنا يقيم بصراحة صلة بين قاموسه وقاموس اليونانيين، ويعتبر أن **روابط** لفظة تقابل اللفظة اليونانية مباشرة. والملاحظة الثالثة أخيراً تكمن في أن بوسعنا أن نشير إلى أن المثل الذي اختاره الفارابي، مثل **الواو والفاء**[98]، والتقابل بين واو العربية و kai اليونانية، يحيلنا إلى التقسيم الأول للروابط لدى دنيس: إن إحدى

(95) الفارابي، **عبارة**، كاتش ومارو، ص 54، 3 - 55، 3.

(96) الفارابي، **عبارة**، كاتش ومارو، ص 53، 8 - 11.

(97) **ألفاظ**، مقطع 2، ص 42، 8- 12. انظر هنا ماسبق، ص 372.

(98) إذا كان بوسعنا أن نقترح ترجمة للأداة **فاء** (or,donc,alors). انظر بلاشير، بالنسبة لـ **واو**، **فاء** «أدوات النسق»، **النحو العربي الكلاسيكي**، مقطع 139، ص 214. إنه يوضح أن **فاء** تعبّر على نحو أخصّ عن تدرّج [...] وتسم على الغالب ضرباً من التتمّة والنتيجة للقضية السابقة [...].

الروابط الرابطية هي التي يضربها مثلاً[99]. وذلك يثبت دقة لجوء الفارابي إلى اليونانيين.

ويمكننا أن نذكر، عن هذه المسألة من التقارب بين الفارابي واليونانيين، أن الفارابي سيشدّد على أدوات الشرط ويستأنف مثل الشمس والنهار، المفصّل لدى الرواقيين[100]. ويستعمل هذا المثل في كتاب الألفاظ وفي شرحه تفسير العبارة لأرسطو[101] على حدّ سواء. ولكنه يحيل، إذ يفعل ذلك، لتفصيلات المنطق اليوناني أكثر مما يحيل إلى النحو اليوناني[102]. وليس في ذلك مايثير الدهشة لأن الفارابي، ونحن نلفت الانتباه إلى ذلك من جديد، إنما يفكّر في هذا النص بصفته رجل منطق لا بصفته نحوياً.

وسيضيف الفارابي، في كتابه الشعر، تعليقاً يمضي في الاتّجاه نفسه لما قيل: إنه يذكر القياسات بين «الأقوال الأخرى التي تصير قولاً واحداً برباط يربطها»[103]. وهو لم يكن قد ذكرها في كتاب الألفاظ بين التقسيمات الفرعية لـ الروابط، على الرغم من أن كتاب تقنية نحوية منح الروابط «القياسية» مكاناً مستقلاً، «تلك الروابط التي تحتلّ مكانها في المقدّمات الصغرى ونتائج البراهين»[104]. ولكنه يوضّح هنا أن الحدّ الأوسط هو الذي يقوم بالوصل بين المقدّمتين، ويبدو على هذا النحو أنه يتبنّى وجهة نظر الوصل المنطقي أكثر من وجهة نظر الرابط، ووجهة نظر دنيس.

تقسيم كتاب الشعر

ثمة نصّ يوناني آخر نجد فيه ذكراً للروابط، وهذا في إطار تصنيف أيضاً. إنه

---

(99) دنيس، تقنية نحوية، ترجمة لالّو، مقطع 20، 1، ص 28.

(100) انظر ديوجين لايرس، ترجمة جوناي، II، ص42 ومايليها.

(101) ألفاظ، مقطع 8، 2 و3، ص54، 15- 16 ثم ص 55، 1 -2؛ شرح العبارة، كاتش ومارّو، ص 54، 23- 24.

(102) انظر هامش 4 لزيمّرمن، ص 47 من ترجمته الشرح.

(103) عبارة، كاتش ومارّو، ص 55، 15.

(104) تقنية نحوية، ترجمة لالّو، مقطع 20، 7، ص 8-9؛ انظر تحفّظات لالّو على الترجمة، هامش 8، ص 100- 101.

مقطع كتاب **الشعر** لأرسطو الذي ذكرناه واستشهدنا به فيما سبق(105)، حيث يقدّم أرسطو الستاجيري «أجزاء البيان»: «يرجع البيان برمّته إلى الأجزاء التالية: الحرف، والاقتضاب، والرابط، والواصلة، والاسم والكلمة، والتصريف، والقول»(106).

ولاحظنا أيضاً في هذا المقطع أنه كان بالإمكان تقريب تقسيمات الرابط والواصلة. ولا نبحث عن أن نوضّح تفسير هذا المقطع حيث يعرّف أرسطو هاتين اللفظتين، ذلك أن تفسيره يظلّ مربكاً منطوياً على الصعوبة(107). ومايعنينا هنا ذو علاقة بالتسمية وبالنحو الذي كانت هاتان اللفظتان قد تُرجمتا عليه في العربي في ترجمة أبي بشر متّى (مات عام 940)، معاصر الفارابي، والنص العربي يترجم البداية إذ يكتب: «عماد المقولة بأسرها وأجزاءالحروف (إسْطقّسات) هي هذه: الاقتضاب (syllabe)، والرباط، والواصلة (article)، والاسم، والكلمة (verbe)، والتصريف (cas) والقول (énoncé).»(108) وينجم عن ذلك أن الفارابي يسمّي الرباط والوسيلة، بالإضافة إلى الاسم والكلمة (الفعل)، بأسماء تتّفق مع المترجمين الذين كانوا قد وضعوا النصوص اليونانية الكبرى بمتناول العرب. ويبدو أن ذلك يشهد لمصلحة استقرار للقاموس في الفترة التي ألّف خلالها الفارابي هذه المؤلفات.

ابن المقفّع

إنه لأمر أكثر حساسية أيضاً إذا عقدنا مقارنة بين القاموس الذي يستخدمه الفارابي، كما أتينا على دراسته في **كتاب الألفاظ**، وبين القاموس الذي يستعمله،

---

(105) انظر ماسبق، ص 318 وهامش 24.

(106) أرسطو، **الشعر**، 20، 1456، b 20 – 21، النصّ وترجمة هاردي، ص 58، في مجموعة بوده في الآداب الجميلة.

(107) صحة هذا المقطع من جهة أخرى موضع شك في رأي روس. انظر د.روس، **أرسطو**،باريس، 1971، ص 30، 3.

(108) **كتاب أرسطوطاليس في الشعر**، طبعة بدوي، ص 126، 3 – 4؛ طبعة عيّاد، ص 109، 15 – 17. ونحن نعتقد أن علينا أن نقرأ **واصلة** بدلاً من **فاصلة** بالنسبة للمقابل article. وهذه القراءة هي من جهة أخرى قراءة بدوي عندما يحيل، في ص 126، 3 – 4 (المقابل لـ 1457 a 6)، إلى مقطع متّى الخاص بتعريف الواصلة. ولقد تحقّقنا على الميكروفيلم خاصتنا للمخطوطة العربية 2346 في المكتبة الوطنية بباريس من الموضوع، فنحن نقرأ، في رقم 14 141 b (المقابل لطبعة بدوي، ص 126، 4)، **فاصلة**؛ وفي رقم 6 142 a (المقابل لطبعة بدوي، ص 127، 12،) 12، **واصلة**.

قبل قرن ونصف أو قرن من عصر الفارابي، ابن المقفّع وابن بهريز. الأول (مات نحو عام 140/ 757، خلال النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي) ترك لنا كتاب المنطق الذي يتضمّن شرحاً للكتب الثلاثة الأولى من الآلة لأرسطو: **المقولات**، **العبارة**، **التحليلات الأولى**. وترك لنا الثاني (النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) كتاباً في المنطق، كتاب حدود المنطق.

ويبدأ ابن المقفّع، في شرحه كتاب **العبارة**، بأن يستعيد استعادة حرة إشكالية البدء الواردة في كتاب أرسطو. ويتبنّى أرسطو، في العبارة، وجهة نظر القول الذي سيدرس أول الأمر عناصره وشكله: الاسم، الكلمة (الفعل)، الإيجاب والنفي في القضية. ويُعنى بتمييز عناصر اللغة -- الرنّات والكلمات التي يصدرها الصوت، الكلمات المكتوبة من جهة، والحالات النفسية والأشياء التي هي صورتها، من جهة أخرى[109]. وسيهتمّ هنا بمظهر الاصطلاح في اللغة، في علاقة التصويتات والكلمات بالحالات النفسية، وليس في العلاقة بين الكلمات والأشياء[110]. والحال أن منظور ابن المقفّع يختلف اختلافاً جذرياً. ويحدّد ابن المقفع موقع تفكّره من وجهة نظر الأشياء التي حالها يمكن أن يكون له أربعة أوجه، إما ظاهرة بفعل جوهر الأشياء، وإما ثابتة في أفكار الفكر، في الكلام، وفي الكتابة. وثمة توافق بالنسبة للوجهين الأولين، واختلاف بالنسبة للكلام والكتابة[111]. ويسير بالتأكيد أن نجد خلف بداية ابن المقفّع أول فصل من **العبارة** لأرسطو، ولكنه خلا من كل تفكّر في طبيعة اللغة وعلاقتها بالفكر لينظر إليها في علاقتها بالأشياء. فابن المقفّع يتّخذ وجهة نظر الحكم(*) بدلاً من وجهة نظر المعنى. وعندئذ إنما يقترح تقسيماً للغة إلى ثمانية أجزاء، تقسيماً يمكنه أن يذكّرنا بتقسيم الفارابي، على الرغم من الفروق.

---

(109) أرسطو، **في التفسير**، I، 8 ـ 1 ـ a، 16؛ ترجمة تريكو، ص 77 ـ 78.

(110) انظر، عن هذه المسألة، أوبينك، **مشكل الوجود**، ص 107، وبداية شرح الفارابي **العبارة**، ص 24، 2 ـ 7 من طبعة كاتش ومارو، حيث يكون الفارابي واضحاً جداً: إذا كان أرسطو يُعنى في المنطق بالمعقولات في علاقاتها بالأشياء وفي علاقاتها بالكلمات، فإنه يُعنى هنا أول الأمر بالكلمات في علاقاتها بالمعقولات.

(111) ابن المقفّع، **المنطق**، **كتاب فاريامانياس**، نشر دانيش باجوه، ص 25، الأسطر 4 ـ 16.

(*) jugement «م».

ويصرّح ابن المقفع: «أجزاء الكلام عددها ثمانية: **الأسماء**، **الحروف** (الأفعال)، **الجوامع**، **القوارن**، **الأبدال**، **اللحوق**، **اللواصق**، **الغايات**»[112].

وهذا التقسيم موجود في خلاصة من **حدود المنطق** لابن بهريز. «أجزاء اللغة عددها ثمانية: أحد اثنين [كذا] هو **الأسماء** [...]؛ الثاني، **الحرف** (الفعل) [...]؛ الثالث، **الجوامع** [...]؛ الرابع، **القوارن** [...]؛ الخامس، **الأبدال** [أي الضمائر] [...]؛ السادس، **اللحوق** [...]؛ السابع، **اللواصق** [...]؛ الثامن، **الغايات** [...]»[113].

ابن المقفّع والفارابي

المدهش في هذا التقسيم هو التشابهات والفروق مع تصنيف الفارابي في وقت واحد، التصنيف الذي درسناه في الصفحات السابقة، وذلك أمر مرتبط بالتشابهات والفروق في القاموس. وبوسعنا في الواقع أن نجد، بالنسبة لكل جزء من «أجزاء اللغة» أو القول، توافقاً في نصّ دنيس أو في نصّ الفارابي في **كتاب الألفاظ**. وليس ثمة صعوبة في الحالتين بالنسبة لما له علاقة بالاسم والفعل الماثلين في التصنيفات الثلاثة على الرغم من الفارق في المفردات بالنسبة للفعل، فارق سنعود إليه. ثم نجد ستة أجزاء من القول، منها أربعة تقابل أصناف الأدوات في **كتاب الألفاظ** وتقسيمات **التقنية النحوية** لدنيس، بفعل ذلك. الصنف الأول هو **الجوامع**، التي هي ألفاظ «تجمع الكلمات بعضها إلى بعض». وتحيلنا هذه الجوامع إلى المقطع 20 من دنيس الخاص بـ(sundesmos) والمقطع 8 من **كتاب الألفاظ**، الذي يعالج الروابط. ولكن علينا أن نلفت الانتباه إلى واقع مفاده إذا كان الفارق في المفردات قليل الأهمية لأن الألفاظ الثلاث تدلّ - كما في الفرنسي - على فكرة الاتحاد، والاجتماع، والربط، فالحقيقة مع ذلك أنه فارق ذو أهمية في التعريف. وبيّنا في الواقع، فيما سبق[114]، أن الرابط كان على نحو أساسي «موصلاً بين القضايا متعيّناً»

(112) ابن المقفع، **منطق** (باجوه)، ص 26، 8 ـ 9. انظر الترجمة الرائعة لتروبو (التي نستعملها) في، أوبيكا، 1981، ص 247.

(113) ابن بهريز، **حدود المنطق** (باجوه)، ص 125، 17 ـ 126، 10. ويبدو أن نصّ ابن بهريز مزيّف جداً وقد اخترنا قراءات تطابق المفردات في كتاب المنطق لابن المقفّع. وهكذا آثرنا لفظة **جوامع** على لفظة **جوازم**، ولفظة **قوارن** على لفظة **قوارب**، ولفظة **لحوق** على لفظة **لحن**.

(114) في رأي لالّو، انظر ماسبق، ص 356 ـ 357.

وأن التشديد كان على الربط بين القضايا وليس بين الكلمات. ولن يكون ابن المقفّع وابن بهريز أمينين، من وجهة النظر هذه، في التعريف الذي يطلقه الأول، لأنهما سيشرحان الرابط ضاربين مثلاً على الرابط الشرطي الذي يربط قضيتين.

ونجد لدى ابن المقفّع، بعد الجوامع، القوارن، لفظة يترجمها تروبو بـ copules. والأمثلة المضروبة لـ إلى، موجودة في المقطع 18 من كتاب دنيس المخصّص لـ préposition وفي المقطع 6 من كتاب الألفاظ الذي يعالج الواصلات. وتعريفا الفارابي وابن المقفّع متطابقان[115] ولكن ثمة اختلافاً في اختيار اللفظتين المأخوذتين بالحسبان في التسمية. وفي حين أن دنيس يعتبر préposition « كلمة تتولّى كل أجزاء الجملة»، فإن لها لدى ابن المقفع هدفاً مفاده أن يربط شيئين فيما بينهما ويُوجد إضافة نحوية. ويقيم تروبو علاقة بين هذه اللفظة، لفظة قرينة، المفهومة على هذا النحو، وبين حرف إضافة، أداة إضافة لدى سيبويه[116].

والمعنى سيكون مختلفاً لدى الفارابي لأنه يلجأ لمعنى الوساطة، الوسيط. وفي حين أننا نجد تقارباً بين ابن المقفع ووجهة نظر النحويين العرب، فإن الحالة ليست على هذا النحو لدى الفارابي الذي يُعنى بالوظيفة المنطقية أكثر من عنايته بالوظيفة النحوية ويختار هنا مفرداته تبعاً لذلك.

ثم يقارب ابن المقفع ذلك الصنف الذي يسمّيه الأبدال ويطابق الضمائر في تصنيف دنيس[117]، ثم الخوالف في تصنيف الفارابي، مع أن هذا الأخير يقدّم عينة أكثر اتساعاً بكثير من الأشكال التي تتّخذها الضمائر. واختلاف المفردات يحدّد فروقاً دقيقة مختلفة أكثر مما يحدّد تفسيرات مختلفة.

(115) «القرائن تقرن الأشياء بأشياء وتضيفها»، في رأي ابن المقفع، ص 26، 14 15. ونحن نكرّر التعريف الذي أطلقه الفارابي فيما سبق (ص 330): «الواسطات هي كل ماقُرن باسم ما فيدلّ على أن المسمّى منسوب إلى آخر وقد نُسب إليه شيء آخر، مثل من وعن وإلى وعلى وماأشبه ذلك (مقطع 6، ص 45، 1 – 2).

(116) تروبو، أربيكا (1981)، ص 245.

(117) الواقع أن ابن المقفّع يعرّف هذه الألفاظ على النحو التالي: «أما الأبدال، فكقوله: أنا وأنت وهو وما أشبه ذلك. فإن هذه حروف وُضعت مواضع الأسماء، فصارت أبدالاً لها.» ص 26، 16 17.

كذلك الأمر، على نحو من الأنحاء، بالنسبة للصنف التالي، صنف **اللوحق**، التي تقابل الظروف لدى دنيس[118] أو **الحواشي في كتاب الألفاظ**[119]. فالتسمية والتعريف متوافقان لدى دنيس[120]. ونحن مرغمون على أن نؤكد أن ابن المقفّع لم يجد، ولا الفارابي، تسمية مقابلة لصنف الألفاظ المحدّدة على هذا النحو.

أما الصنف التالي الذي عرضه ابن المقفّع، صنف **اللواصق** (لفظة يترجمها تروبو بلفظة adjectifs بالفرنسية [صفات] وتعني حرفياً مرتبطاً، مضموماً)، فإنه يمكنه، حسب المثل الذي يضربه النصّ، أن يشبه صنف اسم الفاعل لدى دنيس[121]. إنه في الواقع، حسب كتاب دنيس **تقنية نحوية**، «كلمة تشارك في خاصّية الفعل وخاصية الاسم. ولها تصريفات الاسم والفعل نفسها، باستثناء الشخص والصيغة»[122]. والواقع أن التسمية «métoché » تعني المشاركة- تطابق التعريف مطابقة تامة. وليس ثمة مع ذلك اسم نوعي في اللسان العربي للدلالة على اسم الفاعل الذي يُطلق عليه ببساطة اسم الصيغة التصريفية، أي اسم فاعل. يضاف إلى ذلك أن لفظة adjectif تعني المقابل العربي **نعتاً**، يستخدمه منذ البداية سيبويه بمعنى إطلاق صفة، وذلك يبدو أنه يرفضه ابن المقفّع في التعريف الذي دوّناه لـ **اللواصق**. ومهما يكن من أمر، فإن هذا الصنف الخامس الواردبعد الاسم والفعل، لم يأخذه

---

(118) الواقع أن الأمثلة التي يضربها ابن المقفع تقابل قَسَماً (**تقنية**، فقرة 19، 23) وظرف زمان (**تقنية**، فقرة 19، 1).

(119) **ألفاظ**، مقطع 7، 7، ص 46، 8- 9.

(120) الظرف (épirrhéma) جزء من الجملة غير معرب، يقال عن الفعل rhéma أو ينطبق على الفعل. **تقنية نحوية**، مقطع 19، بدايته؛ ترجمة لالّو، ص 25، انظر ماسبق، ص 330 حيث ذُكر هذا التعريف.

(121) عندما نقول: فلان الكاتب موجود في البيت، فتأكيده «الكاتب خاصّة من خصائص فلان وليس صفة. والألفاظ المشابهة لهذه اللفظة تسمى **لواصق**». فالصيغة الصرفية لـ **كاتب** هي **الفاعل** أي اسم الفاعل من الفعل العربي البسيط.

(122) **تقنية نحوية**، مقطع 15، ترجمة لالّو، ص 23.

الفارابي بالحسبان، كما كنا قد لاحظنا فيما سبق[123]. والواقع أن هذه الصيغة، التي ربما تكون جديرة بالملاحظة، من وجهة النظر النحوية، بفعل ارتباطها بالاسم والفعل، لم تكن بالنسبة للفارابي، من وجهة النظر المنطقية التي يتبنّاها، تساهم بشيء أكثر مما يمكنه أن يُقال عن الاسم والفعل، وامتناعه عن أخذها بالحسبان ينضمّ إلى تردّد الرواقيين الذي كنا قد بينّاه في الحاشية السابقة.

وابن المقفع، كما كنا قد ألمحنا إليه منذ بداية هذا التحليل، هو الوحيد الذي يميّز هذا «الجزء من القول» الأخير الذي يسمّيه غايات، لفظة يترجمها تروبو بالمقابل الفرنسي (Finalités) ومعناها الحرفي يدلّ أيضاً على الهدف، على الحدّ. والمقصود أن نكتشف في القول مادَفَع إليه، سبب وجوده، لماذا لفظه المتكلّم، ومايريد أن يخبر به السامع[124]، أكثر من كونه صيغة خاصة للقول. وذلك لايطابق على وجه الدقة ما يسمّيه دنيس جزءاً من الجملة، وليس ثمة مايُدهش أنه لم يُدخله في تصنيفه، النحوي بصورة أساسية.

وعلى العكس من ذلك، إذا كان معنى القول، أو دلالته، موضوعين موضع

---

(123) انظر ماسبق، ص 402-403. ومن المفيد أن نبيّن هنا ملاحظة لالّو التي تشير إلى أن «الرواقيين لم يكونوا يجعلون من اسم الفاعل جزءاً من الجملة مستقلاً، ولكن يبدو أنهم انقسموا بين إلحاقين: إلحاق بالاسم [...]، أو إلحاق بالفعل [...]» (ص 72، في آخرها، مقطع 15، حاشية 1). فالإلحاق «بالفعل كان يعتبر اسم الفاعل صيغة إعرابية للفعل في حين أن الإلحاق بالاسم كان يسرّره التكافؤ قارىء - سامع». ونشير إلى أن هذا التكافؤ هو الذي يوجد في اللسان العربي وهو الذي يجعل اسم الفاعل اسماً، **اسم فاعل** أو اسم عامل، ولكن بوسعه أيضاً أن يكون له معنى الفعل كما يوجد ذلك، على سبيل المثال، في الفصل الطويل الذي خصّصه الزجّاجي في كتابه **الجمل إلى مفعول الفاعل** (ص 95 - 103 من طبعة شنب). وهذه الازدواجية تظلّ قائمة في العربي، في صيغتها للمفرد: فثمة تمييز بين جمعين، أحدهما داخلي، والآخر خارجي، وفق كون اسم **الفاعل** مأخوذاً بصفته اسماً أم بصفته فعلاً.

(124) إليكم كيف يقدّم ابن المقفّع هذه المقولة الأخيرة: «وأما الغايات، فإنه إذا قال: فلان الكاتب في الدار، كان قوله: في الدار، هو الغاية التي يصير إليها جمع كلامه، وإياها أراد أن يثبت. فأشباه هذا من الكلام يُسمّى الغايات». **كتاب المنطق** (باجوه)، ص 26، 24 27، 1. إننا استأنفنا هنا ترجمة تروبو، أرابيكا، 1981، ص 247 - 248. انظر بالنسبة لمسألة المكان، فارابي، حروف، مقطع 46، ص 88، الذي يستخدم مثلاً مشابهاً.

الاتّهام، فإن وجهة النظر هذه لايمكنها أن تدع الفارابي لامبالياً. والواقع أن الفارابي، إذا كان لايخصّص، كما قلنا، صنفاً خاصاً من الأدوات لهذا الجانب من القول، فإنه لا يجهله مع ذلك إطلاقاً. بل إنها المناسبة التي يقتنصها ليعرض عرضاً ذا علاقة بوجهة النظر المنهجية والمصطلحية[125]. والواقع أنه، في عرضه الطويل المخصّص لـ الحواشي، التي تقابل الظروف في تقسيم كتاب **التقنية**، يوقف الاستمرار في تصنيفه بمقطعين يوضّحان نمط هذا التصنيف ونهجه دون أن يساهما بعنصر جديد فيه. وأول هذين المقطعين، المقطع 7/ 9 الذي يطابق تماماً ماقدّمه ابن المقفّع عن الغايات في تقسيمه الأخير. ويعلن الفارابي في الواقع: «وكل مسألة طُلب بها معرفة شيء من عند إنسان فإنها توجب على المسؤول أن يجيب بأمر يفيد به السائل معرفة الشيء الذي هو مقصوده بمسألته.»[126]

ويمكننا أن نعتبر هذا العرض الذي قدّمه الفارابي صدى التقسيم الأخير الذي أدخله ابن المقفع في تقسيمه أجزاء القول. بل هناك استخدام الفارابي لفظة **غاية**، التي تكرّر اللفظة التي استعملها سلفه، دون أن نقصد بذلك إقامة ضرب من رابطة النسب. فما يثير اهتمامنا هنا هو هذا اللقاء بين التقعيدين، وما يمكنه على وجه الخصوص أن يوجد فيهما من خلاف بين وجهتي النظر. فحيث يُدخل ابن المقفع صنفاً إضافياً في أجزاء القول، يعتبره الفارابي، هو ذاته، أنه لا يتعدّى كونه وجهة نظر ذات علاقة بمجموعة العناصر من أحد الأصناف، وجهة نظر توجّه الأسلوب الذي به تتدخّل العناصر المختلفة لهذا الصنف. وليس ثمة في الوقت نفسه، بالنسبة للفارابي، داع لتصنيف إضافي، بل لمجرّد إيضاح، لتحليل النهج الخاص بهذا الصنف. وينجم عن ذلك، بالنظر إلى أن هذا يقود ذاك، نتيجة ذات أهمية لتسمية الأدوات المختلفة لهذا الصنف: إن اسم الأداة، بالنظر إلى أن مبدأ الاقتصاد هو الذي

(125) حلّلنا فيما سبق ما له علاقة بالجزء المصطلحي من هذا العرض في كتاب **الألفاظ**، مقطع 7/ 10. انظر ص 355.

(126) تلي تطبيقات على الفئات الثلاث: الكمية والمكان والزمان. **كتاب الألفاظ**، مقطع 7/ 9، ص 146، 11 – 12 ثم 15 – 16.

يساعد، أو اسماً مشتقاً منها، هو الذي سيُستخدم في تسمية كل عنصر من عناصر هذا الصنف[127]. وإذ يتصرف الفارابي على هذا النحو، فإنه يقتصد تمييزاً، صنفاً، معتبراً أن ما كان ابن المقفع يميّزه (اللواحق والغايات) يُمكنه أن يُبحث داخل أحد الأصناف الذي نميّز فيه الأداة والغاية من استخدامها. وذلك أمر يلفت النظر إلى العناية والدقّة اللتين أبداهما الفارابي في مسائل التصنيف والتسمية.

المصطلحات اليونانية والمصطلحات العربية

نودّ، قبل أن نختم هذا التحليل المقارن لمصطلحات ابن المقفع ومصطلحات الفارابي، أن نعود إلى ملاحظة أبديناها بمناسبة الحديث عن الفعل. وكنا قد قلنا[128] إن الاسم والفعل كانا، في التصنيفات الثلاثة، متمايزين تماماً، وكان كل منهما يكوّن صنفاً، ولكن ثمة، فيما يتعلّق بالفعل، اختلاف في المفردات، على خلاف الاسم حيث يتّفق المناطقة والنحويون اتفاقاً بالإجماع على لفظة اسم. أما الفعل، فإن ابن المقفع وابن بهريز يسمّيانه حرفاً[129]. وهذه اللفظة لن تتكرّر لدى النحويين ولا لدى المناطقة. فالنحويون سيجمعون، بدءاً من سيبويه على الأقلّ، على استخدام لفظة فعل، وقد ذكرنا آنفاً التقسيم الثلاثي الذي يفتتح كتاب سيبويه[130]: الاسم، الفعل، الحرف. وسيتبع المناطقة فيما بعد استعمال المترجمين وسيتبنّون، بدلاً من فعل، لفظة كلمة. ويلفت تروبو الانتباه مصيباً، في ترجمته بداية كتاب سيبويه، إلى أن المعنى العربي لـ فعل لايطابق المعنى اليوناني للفظة rhêma، وأن من «المفيد أن نشير إلى أن إسحاق بن حنين، في ترجمته كتاب التفسير، ومتّى بن يونس، في ترجمته كتاب الشعر، ترجما لفظة(rhêma) بلفظة كلمة لا بلفظة فعل»[131]. ففي حين يعرّف

---

(127) انظر ماسبق، ص 293.

(128) انظر ماسبق، ص 402.

(129) أي تردّد غير ممكن فيما يخصّ معنى الحرف الذي يدلّ على «الجزء الثاني من القول». والواقع أن اللفظة مشروحة بمثل في النصّين. «أما الحرف فكقوله: يمشي»، بالنسبة لابن المقفع، ص 26، 11؛ ويقول ابن بهريز: «والثاني الحرف، كقولك: يمشي [و] يكتب»، ص 125.

(130) انظر ماسبق، ص 377 – 378.

(131) تروبو، «رسالة الكتاب لسيبويه»، في متفرقات فليش، ص 324، هامش 2.

الفعل (rhéma) كتابُ دنيس، **تقنية نحوية**، أنه «كلمة غير معربة، تقبل الزمان، والأشخاص، والأعداد، وتنطوي على الفاعلية والسلبية»، يرى سيبويه في الواقع أن معنى الزمان هو الأكثر أساسية ومركزية بكثير. وفي رأيه أن **الفعل**، عملية، مشتقّ من الأسماء ويدلّ على زمان: «وأما الفعل فأمثلة أُخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع»(132). وذلك تصوّر نجده في **كتاب التعريفات** لمؤلفه رمّاني الذي يرى أن الفعل (عملية) «كلمة تدلّ على معنى مختصّ بزمان»(133). وسيوضّح الزجّاجي، سلفه ومعاصر الفارابي، تعريف سيبويه إذ ظلّ قريباً منه جداً: «والفعل هو مادلّ على حَدَث وزمان ماض أو مستقبل [...] والحدث المصدر وهو اسم الفعل والفعل مشتقّ منه.»(134).

وإذا عقدنا مقارنة مع ذلك بين تعريف أرسطو في **التفسير** «الكلمة (الفعل) هي ما تضيف إلى معناها الخاص معنى الزمان»(135) أو تعريف كتاب **الشعر** «الكلمة (الفعل) مؤلّفة من تصويتات ذات معنى مع الزمان»)(136) وبين التعريف الذي اقترحه الفارابي في **كتاب العبارة** «والكلمة (الفعل): لفظ مفرد دالّ على معنى، يمكن أن يُفهم بنفسه وحده، ويدلّ ببنيته، لا بالعرض، على الزمان المحصل الذي فيه ذلك المعنى»)(137) أو في **كتاب الألفاظ** «الكلمة (الفعل) لفظة مفردة تدلّ على المعنى وعلى زمانه»(138)، فإننا نتبيّن أننا لسنا بعيدين جداً عن التعريف النحوي للزجّاجي من حيث أن الدلالة تجمع اسماً وزماناً. والمسألة التي تطرح نفسها عندئذ

---

(132) سيبويه، **كتاب**، نشر هارون، I، ص 12، 4 - 5. ترجمة تروبو، ص 325. ويتابع سيبويه موضّحاً أن لموازين التصريف هذه أشكالاً عديدة يعرضها، ضارباً مثلاً «وقائع أسماء لألفاظ مثل **ضرْب**، **قتْل**، أو **حمْد**، هي مانسمّيه أسماء عمل أو **مصادر**.

(133) رمّاني، **حدود**، ص 38، 10؛ انظر ترجمة تروبو، **متفرقات فيليب مارسه**، ص 188، مقطع فرعي 8، «العملية».

(134) زجّاجي، **جمل**، طبعة بن شنب، ص 17، 8 - 10.

(135) أرسطو، **العبارة**، 3، 16 b 5، ترجمة تريكو، ص 8.

(136) أرسطو، **الشعر**، 1457 a 14، ترجمة هاردي، ص 60.

(137) **عبارة**، سليم (1976)، ص 7، 10- 11.

(138) **ألفاظ**، مقطع 1،ص41، 15-42، 1.

تكمن في أن نعرف لماذا لم يتبنّ المترجمون والفارابي لفظة **فعل** بالنسبة للفعل كما تبنّوا لفظة **اسم** بالنسبة للاسم، وفي أي شيء كانت كلمة **فعل** التي تعني العمل، العملية، للتعبير عن معنى الفعل، أقل ملاءمة من لفظة **كلمة**، المستعملة من قبلُ لدى النحويين وفي لسان عصره للدلالة على الكلمة. والمسألة لايمكنها، في ظلّ هذا الشكل، أن تتلقى جواباً، إذ أن نقاط التشابه بين التعريفات لاتشرح شرحاً صائباً ضرورة الابتعاد على المستوى المصطلحي. هذا ولاسيّما أن الفارابي لجأ بسهولة الى لفظة **فعل** التي يعرفها ويستعملها مرادف لفظة **كلمة**.

ونحن نعتقد أن السبب موجود في سير سيرورة الترجمة من اليوناني إلى العربي عبر السرياني. فاللفظة اليونانية rhēma قد تعني الكلمة، الكلام، الجملة، القول. ولها على هذا النحو لدى أرسطو معنى **كلمة** كما في **مابعد الطبيعة Z 16**[139]، ولكن قد يكون لها أيضاً معنى آخر، معنى الفعل، كما في نصّ التفسير ونصّ الشعر اللذين فحصناهما أعلاه. وهذه الدلالة المزدوجة للفظة هي التي سنجدها في اللفظة السريانية mèltö التي لها المعنى النحوي أيضاً، معنى الفعل، إلى جانب معنى الكلام، الحديث[140]. وبوسعنا الافتراض عندئذ أن المترجمين من السرياني إلى العربي كانوا ميّالين، بفعل هذه الدلالة المزدوجة للفظة السريانية mèltö، كلام وفعل، الى أن لايستعملوا إلا لفظة عربية واحدة لترجمتها وإلى أن

(139) أرسطو، **مابعد الطبيعة** ٪16، 34 b 1040. يترجم تريكو، I، ص 445، عبارة to rhéma to auto بـ الكلمة في ذاتها.

(140) انظر **المعجم السرياني- الفرنسي** لكوستان، بيروت 1963، ص 183. وستجد مجدّداً هذين المعنيين للفظة mèltö في **سيكولوجيا** غريغوار أبي الفرج، ولقبه بارهابروس. انظر نشر جان باكوس وترجمته، ثبت، ص 139، حيث تقدّم المراجع. وجواباً عن سؤال حول ترجمة rhēma بالسرياني في نسخة **التفسير** لأرسطو التي نشرها هوفمان عام 1873، أجابنا هنري هوغونار - روش بلطف كبير أن «rhèma مترجمة بـ mèltä في كل مكان من النسخة المغفلة من كتاب **التفسير** ولاسيّما في 1 a 16 ثم 6 - 5 b 16. وفي النسخة الأكثر تأخراً من الناحية الزمنية لجورج، rhèma مترجمة بـ mêmrä». وبوسعنا، عن هذه المسألة وكثير من المسائل الأخرى، أن نرجع، والفائدة كبيرة، إلى مداخلة هنري هوغونّار - روش في الطاولة المستديرة لـ C.R.N.S. **حول الترجمة والمترجمين في العصور الوسطى**، 26/ 5/ 1986: في الترجمة السريانية العربية لمنطق المشّائين».

يمنحوا بالتالي لفظة **كلمة** المعنى الإضافي، معنى الفعل. وربما يشرح ذلك اختيار هذه الكلمة في ترجمة **الآلة** (المنطق) إلى العربي.

ويفهم المرء فهماً أفضل، في الوقت نفسه، تبنّي الفارابي هذه اللفظة، لفظة **كلمة**، للدلالة على الفعل في حين أنه يعرف ويمارس لفظة **فعل** الخاصّة بالنحويين واللسان العربي. ويلجأ الفارابي، في سياق المنطق، المستوحى بصورة أساسية من الإغريق، لجوءاً سهلاً إلى مفردات المترجمين أكثر من لجوئه إلى مفردات النحويين العرب. وعلى هذا النحو إنما نجد في **كتاب الألفاظ** استخدام **كلمة** بدلاً من **فعل** ليدلّ على الفعل في صنف أفعال الوجود[141]. إنه يعترف، إذ يفعل ذلك، لكل صناعة ولكل علم بالنوعية والحق في قاموس خاص، كما قلنا سابقاً، تماماً كما كان يمنح النحوي صراحة حقّ استعمال الألفاظ بمعنى يكون خاصاً به، وقد رأينا ذلك فيما سبق[142]. ورجل المنطق يمكنه على النحو نفسه، وذلك أمر طبيعي، أن يبتعد عن القاموس الشائع أو قاموس النحويين.

مبادىء الفارابي

توقّفنا طويلاً عند الجزء الأول من **كتاب الألفاظ** المخصّص للأدوات بصورة أساسية. والسبب أننا اعتقدنا أن بإمكاننا أن نكشف بعض الخصائص لاستعمال الفارابي المفردات الفلسفية واختياراته المصطلحية. وينجم عن كل ماسبق، عدد معيّن من النتائج.

ولنبدأ أولاً بما له علاقة باختيار المفردات. فإذا كان ممكناً أن يبدو في بعض الأحيان أن ثمة شيئاً من التردّد في اختيار الألفاظ، فإنه أمر يظلّ عرضياً، والاختيار المصطلحي حازم في الأساس. وهكذا بيّنا، فيما يخصّ التقسيم الثلاثي، أن الفارابي كان يلجأ بالنسبة للفظة الثالثة، لفظة الأداة، إلى لفظة **حرف** تارة، وإلى لفظة **أداة** تارة أخرى[143]. ويمكننا أن نوضّح هذه الاستخدامات قائلين إن لفظة **أداة** يستعملها

(141) حول **وجود وموجود**، على سبيل المثال، مقطع 82، ص 111، 9؛ مقطع 83، ص 113، 2؛ إلخ.

(142) انظر ماسبق، ص 256 ـ 257، نصّ **فصول**، دونلوب (1955).

(143) انظر ماسبق ص 377 ومايليها.

الفارابي في عروض كعرض الإحصاء، وفي تقديمات كتقديم المدخل إلى المنطق، أو في شروح ككتيّبه عن شرح العبارة[144]، في حين أنه لجأ إلى لفظة حروف في تصنيفات كتصنيف كتاب الألفاظ أو كتاب الحروف. فهل ينبغي أن نعتبر هذا الفارق في المصطلحات ضرباً من التردّد لدى الفارابي أو ضرباً من التطور في قاموسه؟ الحالة الراهنة لمعارفنا عن التسلسل الزمني لمؤلفات الفارابي لاتتيح لنا أن نجيب عن هذا السؤال. ولكن بوسعنا أن نؤكّد أن الفارابي حريص، في كل نصّ، على القاموس المتبنّى، وأنه، من جهة أخرى، إنما يلجأ إلى لفظة النحويين العرب حرف للدلالة على الأداة، عندما ينفصل عنهم انفصالاً كبيراً في تصنيفه أو في تقديمه الأدوات أو المقولات[145]. وربما كان ذلك ليلفت النظر على نحو أفضل إلى أن المجال الذي يبحثه، مجال الأدوات، ذو علاقة بالنحو أيضاً.

وبوسعنا أن نلاحظ، في اتجاه هذا الثبات لدى الفارابي في استخدام الألفاظ ما إن يختارها، ارتباطه بالمبادىء التي صاغها لتكوين القاموس في علم من العلوم. ويستعمل الفارابي، في مجموع تأليفه، قاموساً يتكوّن من كلمات مستمدّة من اللسان العربي، أميناً في ذلك للشاغل الذي ينسبه إلى مؤسّس العلم، شاغل مفاده أن يبحث هذا المؤسس، قبل أن يبتكر ألفاظاً جديدة، عن أن يجد، في اللغة الشائعة، تلك المعاني التي تقترب اقتراباً أكبر من المعاني التي يريد تحديدها، وأن ينقل الألفاظ من هذه اللغة ليسمّي المفهومات الخاصّة بهذا العلم. ونحن بيّنا ذلك فيما سبق[146]، ويمكننا أن نقول إن الفارابي يضع هذا المبدأ جيداً موضع التطبيق. والأمثلة وافرة في مؤلفات أخرى. ولنقتصر على أن نلاحظ الأسلوب الذي به يوضّح، في كتاب الحروف، مختلف معاني لفظة عَرَض في اللغة الشائعة وفي الفلسفة[147]. وستُتاح لنا فرصة العودة فيما بعد إلى مقاطع أخرى حيث يوضّح، على هذا النحو، تلك التشابهات

---

(144) إحصاء، طبعة أمين، ص 46، 14؛ فصول، دونلوب (1955)، ص 269، 18 ـ 270، 1 ثم 273 وما يليها.

(145) انظر ماسبق، ص 373 ـ 374.

(146) انظر ماسبق، ص 346 ومايليها ثم ص 383 ومايليها.

(147) حيث يعني العَرَض في مقابل الجوهر. انظر كتاب الحروف، مقطعي 56 57، ص 95 وما يليهما.

والفروق بين لغة الجمهور ولغة الاختصاصي. ولن يستوقفنا سوى مثل واحد مأخوذ من مؤلف كنا قد استعملناه في الصفحات السابقة بصدد الحديث عن التقسيم الثلاثي، وهو **كتاب الإحصاء**. والمقصود لفظة **قانون** بالمعنى التقني للقانون: ويُعنى الفارابي بأن يحدّد معنى هذه اللفظة تحديداً جيداً، قبل أن يبيّن العلاقة الماثلة بين المعنى التقني الذي يطلقه عليه والمعنى الذي كان له، في البدء لدى القدماء قبل نقله(148). ومن المؤكد أن المعنى الشائع والمعنى التقني مختلفان، ولكن ثمة تشابهات بينهما وعلى وجه الخصوص، في حالة القانون، استعمال العدد الصغير لإدراك العدد الكبير.

والنتيجة الأخرى التي تنجم عن تحليل بداية الكتاب، **كتاب الألفاظ**، هي ذرائعية الفارابي في عمله التصنيفي، عندما يصنّف مختلف الأدوات: إن الفارابي، إذ يقتبس إطاراً من دنيس، ويتذكّر مقولات أرسطو، يأخذ من كليهما ماهو ضروري، دون أن يبحث في إقامة توافقات مصطنعة، آخذاً بالحسبان مقتضيات اللسان العربي. ومايقوده غالباً، كما بيّنا ذلك، إنما هو البحث عن الأكثر يسراً، عن المفيد، ومايمكنه أن يؤمّن بعض المكاسب(149). إنه سيميل على هذا النحو، بفعل شاغل «الاقتصاد»، إلى أن يسمّي بعض الأدوات، التي تتدخّل في بعض الأسئلة، باسم الأداة الاستفهامية(150).

ويمكننا أن نلاحظ بالتالي أننا لم نصادف في هذا المقطع عن الأدوات أي

---

(148) **إحصاء**، أمين، ص 45، 6- 8 وص 46، 2 - 8: «والقوانين في كل صناعة أقاويل كلية، أي جامعة، ينحصر في كل واحد منها أشياء كثيرة مما تشتمل عليه تلك الصناعة وحدها حتى يأتي على جميع الأشياء التي هي موضوعة للصناعة أو على أكثرها [...] كان القدماء يسمّون كل آلة عُملت لامتحان ما عسى أن يكون الحسّ قد غلط فيه، من كمية جسم أو كيفيته أو غير ذلك مثل الشاقول والبركار والمسطرة والموازين، قوانين؛ ويُسمّون أيضاً جوامع الحساب وجداول النجوم قوانين؛ والكتب المختصرة التي جُعلت تذاكير الكتب الطويلة قوانين، إذ كانت أشياء قليلة العدد تحصر أشياء كثيرة ويكون تعلّمنا لها وحفظنا إياها، وهي قليلة العدد، قد علمنا أشياء كثيرة العدد.»

(149) انظر فيما سبق كيف يسوّغ تصرّفه، بصدد خلافاته مع النحويين، مذكّراً بـ «ونحن إنما نرتّب هذه الأشياء بحسب الأنفع في الصناعة التي نحن بسبيلها»؛ ص 394.

(150) انظر ماسبق، ص 395.

اقتباس للفظ دخيل. وليس بوسعنا أن نستمدّ من ذلك نتيجة ذات علاقة بهذا النموذج من الاقتباس، ذلك أن الفارابي يلجأ إليه في مؤلفات أخرى. ونريد ببساطة أن نرى في ذلك علامة على شاغله، شاغل تقليص هذه الاقتباسات أكثر مايمكن ورفض السهولة المتوافرة على هذا النحو في تكوين قاموس تقني للفلسفة، وذلك في حين أنه كان يباشر عملاً تصنيفياً وتنظيمياً مستوحى من الإغريقيين إلى حد واسع.

وهذا يقودنا إلى الملاحظة التالية، إحدى الملاحظات الأكثر أهمية. إن الفارابي يُدخل، في نصّ البداية الوارد في كتاب الألفاظ، عدداً معيّناً من الألفاظ التي يأخذها بمعنى يختلف عن معناه الشائع(151).

وقد يحدث والحال هذه أن تتدخّل هذه الألفاظ في سياق محدّد كل التحديد، سياق سيرورة من تصنيف علم، والمنطق بهذه المناسبة، علم منظور إليه من وجهة نظر أدواته المفهومية. ومن مباشرة هذا العمل، عمل الترتيب والتنظيم، إنما تولد الحاجة إلى إيجاد مفهومات ملائمة وإلى تسميتها انطلاقاً من ذلك. هكذا كان العلم الإغريقي قد سلك في بداياته، في الرياضيات على سبيل المثال؛ وهكذا كان أفلاطون قد تابع، في مؤلّف مثل السياسة، حيث يُجري، في بداية الحوار، ضرباً من تصنيف المعارف، يميّز «علوم العمل» من «علوم المعارف الصرفة» أو «البراكسيس (الممارسة) من النظرية»(152)، أو في السوفسطائي عندما يطالب بتجاوز الاتّفاق على الاسم والتوصّل إلى طبيعة الشيء ووظيفته، ويهمل، عابراً، قطاعاً كاملاً من صناعة جرّاء خلّوه من التسمية(153). وسيسلك على هذا النحو أرسطو طوال تأليفه عندما يضع أيضاً تصنيفات كتابه الآلة، التي توجّه المقولات، والقياس والبرهان. وهكذا يسلك

(151) انظر ص 361 حاشية 85.

(152) - أفلاطون، السياسة، ص.258 ومايليها؛ ترجمة روبان ـ مورو، مجموعة البلياد، ص.340 ومايليها.

(153) - أفلاطون، السوفسطائي«الحقيقة أن علينا أن نهمل نوع الصيد ذي العلاقة بالموجودات غير الحيّة لأنه خال من التسمية، لاسيما في بعض ضروب الصناعة، صناعة الغطّاس في الماء، وفي حالات أخرى مماثلة ذات عدد قليل». انظر ص.218b ومايليها. والمقطع الذي ذكرناه موجود في ص.:أ 219. انظر ترجمة روبان ـ مورو، ص.260 ومايليها ثم ص.262 ـ 263 .

في تنظيم علم الحياة الذي يصف طريقته في بداية **أجزاء الحيوانات**[154] قبل أن يحدّد في نهاية الكتاب الأول بعض الألفاظ ويُدخل، بهدف التصنيف دائماً، ألفاظاً جديدة كالمتكوّنات من أجزاء مماثلة والمتكوّنات من أجزاء غير متماثلة، في بداية الكتاب الثاني[155]. وباشر أرسطو في تأليفه، في عدة مناسبات، هذا العمل التصنيفي وتعريف الألفاظ، كما في كتاب E,1 من **مابعد الطبيعة**[156]، أو في مجموع الكتاب D.

وكان الفارابي قد انضمّ على هذا النحو إلى مدرسة رائعة وكان شاغل التسمية لديه يتدخّل في إطار الضرورة لضرب من تنظيم المعرفة وتصنيفها يظهر في جملة من مؤلفاته لاسيّما في كتاب **إحصاء العلوم** الذي سنَعود إليه في الصفحات القادمة.

ولكننا نريد قبل كل شيء أن نلحّ على الفارق بين الفارابي والنحويين العرب الذي يبتعد عنهم. فهؤلاء أنجزوا عملاً يستحقّ الإعجاب من التجميع ووصف اللسان العربي. إنهم أقاموا علاقة بين الظاهرات الألسنية بعضهما مع بعض بهدف تقديمها بالتالي وفق بعض المبادئ التي شبّهها كارتر، لدى سيبويه، بالمبادئ الحقوقية[157]. والواقع أن بوسعنا، دون أن نتّخذ موقفاً من هذا الفرَض، أن النحو العربي، شأنه شأن الحقوق، يعقلن دون أن يضع قواعد عامة[158]. وكما الحقوق تنتظم في اجتهاد قضائي أكثر مما تنتظم في فلسفة حقوق، وصف النحويون العرب

---

(154) - يصرّح أرسطو على وجه الخصوص: «هكذا إذن تكمن الطريقة الجيّدة دون شك في إعلان الخصائص المشتركة لكل جنس، مكرّرين كل مايوجد صحيحاً في التصنيفات التقليدية، وتكمن في دراسة كل ماله طبيعة واحدة ووحيدة وليست أنواعها متباعدة جداً [...]، وكل جماعة أخرى، **جماعة لم تتلقّ اسماً خاصاً**، ولكنها تشمل في جنس حقيقي كل الأنواع التي تكوّنه». **أجزاء الحيوانات**، ص.b 644، 1 ـ 6، ترجمة بيير لويس، ص.644b. إننا نحن الذي نضع الحرف البارز في نصّ أرسطو.

(155) - المصطلحان اليونانيان هما anomoiomères, homoiomères **أجزاء الحيوانات**، II ومايليها.

(156) - أرسطو، **مابعد الطبيعة**، E.16، 125b، 18 ومايليها. ترجمة تريكو، 1، ص.328 ـ 334 ثم 328، حاشية 1.

(157) - م.جـ.كارتر، «أصول النحو العربي»، مقال في مجلة الدراسات الإسلامية، xL(1972)، ص.69 ـ 96؛ وانظر الصفحات 84 ـ 93 على وجه الخصوص.

(158) - انظر فيما سبق ماقلناه، على أثر شاخت، عن الحقوق، ص 129.

لساناً وقدّموا وسائل استخدامه. وبحث الفارابي، على وجه يختلف عنهم، عن وضع قواعد عامة، وفعل ذلك معتبراً أن اللغة موضوع معرفة. ويفترض التقعيد، كما لاحظنا فيما سبق، أن يضع المرء نفسه منظور الكتابة وليس في منظور المشافهة. ولاتبحث الشكلية في معرفة كيف نتكلّم، وكيف نستعمل اللغة، بل في أن نستخلص مبادئ العمل الوظائفي التي تشرح ذلك. وليس ماله الأهمية بالنسبة للفارابي في بداية كتاب الألفاظ أن يتدخّل في مجال الكلام، بل أن يحلّل اللغة ويصف عناصرها. وليس هذا موضوع تبادل وتواصل شفهي، بل موضوع فهم اللغة، منظور إليها بمعزل عن كل تعبير مباشر.

والواقع أن الارتباط بالنحويين الإغريق لايحصل إلا بالشهادات المكتوبة التي وصلت إلينا عبر الترجمات السريانية. وارتباط العرب بالفلسفة الإغريقية لم يحدث إلا بالكتابة. وقام عمل المترجمين على وضع نصوص نقدية. وفي حين أن النحويين والألسنيين العرب كانوا يجرون إلى الصحراء ليجمعوا الحدّ الأقصى من الاستعمالات والاستخدامات من فم البدو ذاته، وفي حين أنهم كانوا يعظّمون البحث الشفهي عن الشهادات الألسنية وأن بعضهم، كالأزهري، كان ينتقد أولئك الذين يعتمدون على النقل المكتوب[159]، كان جهد المترجمين الأوائل وخلفائهم وشاغلهم ينصبّان على تحسين النصّ المكتوب الذي كان بمتناولهم وجعله أكثر دقّة، وذلك بغياب كل شهادة شفهية، مستندين إلى التقليد المكتوب وحده. وحنين بن إسحاق، في رسالته إلى علي بن يحيى، رسالة عمل تتناول ترجمات كتب غاليان، يدرج بعض الملاحظات عن طريقته في الترجمة. وينجم عنها أن شاغله الرئيس كان يكمن في أن يصل إلى نصّ موثوق أكثر مايمكن قبل أن يترجمه، وأنه لم يكن يتردّد، إذا اقتضت الحاجة، في أن يعيد النظر في أي ترجمة إعادة كلّية منذ أن تُكتشف مخطوطة جديدة كان بإمكانها أن تسوّغ إعادة النظر هذه[160].

(159) انظر ما سبق، 211 وما يليها.

(160) يذكر ماكس ميروف، في «النسخ السريانية والعربية لكتابات غاليان»، في بيزانْتان، III (1926)، ص 33 – 51، عدداً معيّنا من المستخلصات من هذه الرسالة، نختار من بينها ملاحظات ذات دلالة كبيرة، تُبرز جانب المكتوب من عمل المترجمين. ويصرّح حنين بمناسبة كتاب الفِرَق (كتاب في

وفي مثل هذا المنظور إنما يحتلّ الفارابي مكاناً. وإذا كان يعرف علم النحو في عصره من الموروث الشفهي، شأنه شأن معاصريه جميعهم، فإنه بالكتابة إنما يتلقّى الإرث الإغريقي. وينجم عن ذلك أن العمل الذي يقوم به لايكمن في تنظيم اللسان العربي، بل في أن يقدّم، انطلاقاً منه، للعرب، باللسان العربي، أداة تفكّر ذات علاقة باللسان على وجه العموم، أداة تتجاوز حدود لسان خاص. إنها مقاربة للسان في الدرجة الثانية، مقاربة لايمكنها أن تُنجز إلا بالكتابة، ذلك أنها هي وحدها التي تتيح أن ندرك إدراكاً إجمالياً مجموع العناصر التي ينبغي توليفها بعد أن نباشر تحليل اللسان(161).

المدارس): «كانت ترجمة سريانية معيبة موجودة قبلي [...]. ثم ترجمته عن مخطوطة يونانية معيبة جداً. وكنت في ذلك الحين شاباً في العشرين أو أكثر بقليل؛ وكانت المخطوطة لطبيب ممارس من جنديسابور اسمه شيريشو ب. كوطروب. واستطعت أن أجمع فيما بعد، وكنت في الأربعين على وجه التقريب، عدداً ما من المخطوطات اليونانية. ورجاني صديقي حبيش أن أصحّح هذه المخطوطة. فقارنت عندئذ هذه المخطوطة لأحصل على نسخة صحيحة. ثم قارنت هذه المخطوطة بالنص السرياني وصحّحت هذا النص. وعلى هذا النحو إنما أنهج في ترجماتي كلها. ثم ترجمتها إلى العربي بعد بضع سنين لأبي جعفر بن موسى» (ص 43). ونجد ملاحظات تمضي في الاتجاه نفسه بما يخصّ Terapeutikè methodos، حيلة البرء، طريقة الشفاء: إذ ترجم سيرجيوس الأجزاء الستة الأولى في حين أن الخبرة كانت تنقصه، والأجزاء الثمانية الأخيرة بعد أن اكتسب خبرة، فإن سلمويه يطلب من حنين أن يصلح له هذا الجزء الثاني، معتقداً أن ذلك أكثر سهولة من إجراء ترجمة جديدة: «هكذا كان قد حقّق معي جزءاً من القسم السابع: كان النص السرياني في يده وفي يدي النص اليوناني. وكان يقرأ السرياني وأنقل إليه كل بديلة كنت ألاحظها وكان يصحّح. وأرهقه هذا العمل أخيراً وفهم أن الأيسر والأضمن إعادة ترجمة المخطوطة من البداية [...]. ثم باشرت هذه الترجمة [...]» (ص 43) وإذ ضاعت هذه الترجمة خلال انتقال، «ترجمت الكتاب مرة أخرى أيضاً بعد سنين، من البداية إلى النهاية لبوختيشو بن جبريل. وكان بحوزتي عدد ما من المخطوطات اليونانية للأجزاء الثمانية الأخيرة بحيث أنني استطعت تحقيقها واستخلصت منها نسخة صحيحة ترجمتها فيما بعد بكل الدقة والبلاغة الممكنتين. ولم أكن قد وجدت للأجزاء الستة الأولى سوى مخطوطة [يونانية] واحدة كانت مليئة بالأخطاء مع ذلك. وهكذا كان متعذّراً عليّ أن أصحّح نصّ هذه الأجزاء كما كان ينبغي. ثم وجدت مخطوطة أخرى فحقّقتها وصحّحت كل ما كان ممكناً تصحيحه. ولكنني أودّ أن أحقّقها مرة ثالثة إذا استطعت أن اكتشف مخطوطة ثالثة» (ص44).

(161) عرضنا وجهة النظر هذه في خلاصة مداخلتنا في ندوة نيميغ عن تاريخ النحو العربي. انظر «ذهنية نحوية وذهنية منطقية»، في Z.A.L.، 15 (1985)، ص104 – 117، ولاسيما ص 115 – 116.

الفصل التاسع

المفاهيم الفلسفية: الجوهر والموجود

جمع الفصل السابق تلك الملاحظات القليلة التي استطعنا أن ندلي بها عن القاموس الفلسفي لدى الفارابي انطلاقاً من دراسة البداية في **كتاب الألفاظ**، ملاحظات تبيّن أن نهج الفارابي في هذا المجال جليّ كل الجلاء وخال من التردّد، وأن الفارابي يعي الفارق الموجود بين مقاربته ومقاربة النحويين العرب.

ونودّ أن نتابع هذه الدراسة إذ نفحص كيف يسلك الفارابي إزاء بعض المعاني منظور إليها بصورة منعزلة، وليس إزاء قطاع من علم، وماهي عندئذ ممارسته. ولذلك نحن سنتوقّف عند معنيين من بين معان كثيرة أخرى، معنيي **الجوهر والموجود**، اللذين يخصّص لكل منهما، في الجزء الأول من **كتاب الألفاظ**، عروضاً مفصّلة ذات أهمية باتّساعها ومحتواها على حدّ سواء.

ويحتوي **كتاب الحروف**، في تقديمه الراهن، ثلاثة أجزاء وصفناها آنفاً[1] بأنها غير متجانسة، إذ ارتأى الناشر بحذر، محسن مهدي، أن من الأفضل ألا يقلب ترتيب الموروث الوحيد المخطوط الذي كان ممكناً له أن يستعمله. وعلى هذا النحو إنما يتأطّر الجزء الثاني المخصص لنشوء اللغة، والعلوم، والفلسفة، والدين، بجزأين يعالجان المعاني والأدوات. وفي الجزء الأول من هذه الإجزاء الثلاثة إنما نجد تفكّراً في عدد معيّن من المقولات أو المعاني التي تعنينا على وجه الخصوص

(1) - انظر ماسبق، ص. 223 - 224.

بالملاحظات التي أدخلها الفارابي فيها ليوضّح المعنى الفلسفي للألفاظ ويميّزه من المعنى الشائع.

فهو يميّز على هذا النحو، لنضرب مثلاً، تلك المعاني المختلفة للفظة نسبة: إن معناها ليس واحداً لعلماء الرياضيات (أصحاب التعاليم) - وتعني عندئذ نسبة بين مقادير[2] - وللاختصاصيين في علم العدد، القريبين من الاختصاصيين في علم الهندسة[3]، هذا من جهة، ومن جهة ثانية لرجال المنطق - تعني اللفظة عندئذ إضافة[4] - أو للنحويين[5].

ويفحص المعاني المختلفة للفظة عرض على النحو نفسه، بالنسبة لعامة العرب من جهة وللفلاسفة من جهة أخرى. إن العرض بمعناه العام هو مالايكون مفيداً إلا للحياة في هذا العالم؛ وهو أيضاً كل قيمة غير قيمة الذهب والمال؛ ويُقال ذلك أيضاً عن كل ما تجتمع فيه أسباب الوجود أو الفساد جميعها؛ أو يُقال أخيراً عن كل مايحدث أو مايتوقّف سريعاً[6]. «وأما في الفلسفة فإن العرض يُقال على كل صفة وُصف بها أمر ما ولم تكن الصفة محمولاً حُمل على الموضوع، أو لم يكن المحمول داخلاً في الأمر الموضوع أصلاً، بل كان يعرّف منه ماهو خارج عن ذاته وماهيته. وهذان ضربان، أحدهما عرض ذاتي والثاني عرض غير ذاتي.»[7] ثم يتابع الفارابي دراسة العرض الفلسفية.

---

(2) -« النسبة يستعملها المهندسون من أصحاب التعاليم دالّة في الأعظام على معنى هو نوع من الإضافة التي هي مقولة ما. فإنهم يحدّدون النسبة في الأعظام أنها «إضافة في القدر بين عظمين من جنس واحد». حروف، مقطع 37، ص.82، 7 ـ 9.

(3)- « وأصحاب العدد يجعلونها أيضاً نوعاً من الإضافة. فإنهم يقولون «إن النسبة في العدد هو أن يكون العدد جزءاً أو أجزاء من عدد آخر ». وهذا نوع من أنواع الإضافة أخصّ من الذي يأخذه المهندسون.» حروف، مقطع 38، ص.82، 8 ـ 5.

(4)- والمنطقيون يجعلون النسبة أعمّ من الإضافة التي هي مقولة ما، فإنهم يجعلون الإضافة نسبة ما.» حروف، المقطع 39، ص.83، 9 ـ 10.

(5)- «على أن اسم الإضافة واسم النسبة يستعملها النحويون في الدلالة على ماهو أخصّ من هذا كله.» حروف، مقطع 40، ص.83، 13 ـ 14. فلفظة نسبة تُحيل عندئذ إلى الأسلوب الذي به تنسب شيئاً إلى بلد، إلى جنس، إلى عشيرة أو قبيلة.

(6)- حروف، مقطع 56، ص.95.

(7)- حروف، مقطع 57، ص.95، 13 ـ 15.

أولاً - الجوهر

ثم إن الفارابي إنما يقارب معنى الجوهر بعد العَرَض ووفق مخطّط مماثل. وسيفعل ذلك على نحو أكثر تفصيلاً بكثير مما فعله بالنسبة للعرض وسيسترسل في المعنى الشائع للفظة جوهر قبل أن يقارب دلالتها الفلسفية ويبيّن الأسباب التي برّرت اختيار هذه اللفظة في الفلسفة[8].

المعنى الشائع

كنا قد قلنا إن علماً من العلوم كان يمكنه، في رأي الفارابي، أن يلجأ بالنسبة لتسمية مفاهيمه، إلى معاني اللغة الشائعة التي كانت المعاني الفلسفية تبدو أنها تشبهها بعض الشبه[9]. إنه يبدأ إذن، مع لفظة جوهر، في أن يقدّم إلينا مختلف المعاني غير الفلسفية لهذه اللفظة[10]. والمعنى الأول من هذه المعاني، بادئ ذي بدء، المعنى الأكثر شيوعاً ومادية، هو معنى الحجر الثمين، كالصفّير (حجر كريم برتقالي محمر)، واللؤلؤ، والسفير [ياقوت أزرق][11]. وثمة معنى، مشتقّ من ندرة الجوهرة، هو المعنى الذي يجعلنا نقول عن أحد إنه جوهرة من الجواهر[12]. ونجد أخيراً، في مجال الحجر الثمين دائماً، إلماعاً إلى عمل السيمياء العظيم: «وقد

---

(8) - **حروف**، مقطع 62 ـ 73، ص. 97 ـ 105.

(9) - انظر ماسبق، ص. 345 ومايليها.

(10) - سيكون ابن دريد، في كتابه **جمهرة اللغة**، متحفّظاً على نحو يدعو إلى الدهشة أمام هذه اللفظة لأنه سيكتفي بالقول، مرة أولى (III، ص. 18 b 87)، إن هذه اللفظة من أصل فارسي، ومرة ثانية (III، ص. 21 a 360) إنها لفظة تُعتبر عربية مع أنها من أصل فارسي. وليس ثمة أية معلومة عن المعنى تكمل هذه الملاحظات الصورية على نحو صرف.

(11) - **حروف**، مقطع 62، ص. 97، 20 ـ 98، 5. ويوضّح، في هذا المعنى للفظة جوهرة، أن القيمة ترتبط بالجمال الذي يجده الانسان لها وبعددها القليل، وليس بالشيء في ذاته وبطبيعته.

(12) - من حيث أنه يجمع مجموعاً من الفضائل قليل التواتر، **حروف** مقطع 62، ص. 98، 6 ـ 7

يقال الجوهر أيضاً على الحجارة التي إذا سُكبت وعولجت بالنار حصل عنها ذهب وفضّة أو حديد أو نحاس»[13].

ولكلمة جوهر، إلى جانب هذا المعنى المادي، معنى آخر في اللغة، معنى الطبيعة أو الأصل، نجده في التعبير التالي« زيد جيّد الجوهر »، أي من جنس جيّد وأصل طيّب[14]. وإذ ينصبّ هذا التعبير على سمة الإنسان الطبيعية ـ **فطرة** ـ، وعلى استعداداته الجيّدة أو الرديئة، فإن التعبير المذكور أعلاه ينتهي إلى أن يجعل من الجوهر مرادفاً لـ **فطرة**، استعداد طبيعي يرثه الإنسان من أسلافه وسيضطلع به شخصياً بصورة تدريجية كلما تصرّف وفق هذا الاستعداد الطبيعي، إلى حدّ يجعل طبعه مطابقاً له. فثمة في ذلك اعتراف بالميل المنتج الخاص بكل مجتمع[15]. وهذا المعنى، معنى الاستعداد الطبيعي، هو الذي تنتهي لفظة جوهر إلى أن تتّخذه كلياً، دون رجوع إلزامي إلى الأصل، للدلالة على القابلية للأعمال الأخلاقية أو التقنية أو الإرادية[16].

وانطلاقاً من ذلك، سيقترب معنى لفظة جوهر من المعنى الفلسفي مع أنه يظلّ معنى اللغة الشائعة. والسبب في الواقع أن للفظة جوهر، بمعنى **فطرة**، استعداد طبيعي، تلك الدلالة نفسها التي لما تسميّة الفلسفة الصورة[17]. ويتابع

---

(13) – «فهي[الحجارة] بوجه ما من موادّ وهذه [المنتجات] هيولاتها.» حروف، مقطع65، ص.98، 7، 9.

(14) – حروف، مقطع 63، ص.98، 10 ـ 17. ويدلّ المرء بهذه الألفاظ على أسلافه، وأمته، وشعبه، وقبيلته.

(15) – حروف، مقطع 63، ص.98، 17 ـ 99، 4. استخدام لفظة «منتج» بدلاً من لفظة «مقلّد» غير بريء ولاشك من جانبنا ويحيلنا إلى إبراز هذه الوظيفة في المجتمع كما كان قد أبرزها، بالنسبة للتربية، بوردويه وباسّورون.

(16) – حروف، مقطع 64، ص.99، 5 ـ 12.

(17) – حروف، مقطع 65، ص.99، 13 ـ 16. ويضرب الفارابي مثل حدّة السيف من السيف ويحيل إلى العلاقة بين الصورة والمادة. ويحيلنا جان جوليفه هنا إلى أرسطو، في النفس، II 17 ـ 9 b 1412، ترجمة باربوتان (الآداب الجميلة)، ص.30 ـ 31.

الفارابي موضّحاً أن الماهية(*) الكاملة للشيء لاتوجد إلا في صورته[18]. وينجم عن ذلك أن الاستعداد الطبيعي الذي نسميه جوهراً ليس شيئاً آخر سوى ماهية الإنسان التي يكون بها الإنسان إنساناً بالفعل[19].

تلكم هي معاني لفظة جوهر في اللغة الشائعة. ويلخّص الفارابي هذه المعاني في مقطع قصير[20] حيث يميّز إذن معنيين: إما الحجر الثمين وإما الماهية؛ والماهية يمكنها، بدورها، أن تحيل إلى مادة الشيء أو إلى صورته أو إلى الاثنتين. وهكذا فإن لفظة جوهر مأخوذة، في اللغة الشائعة، إما بصورة مطلقة وإما بالنسبة إلى شيء.

المعنى الفلسفي

عندئذ إنما يوضّح الفارابي معنى لفظة جوهر في الفلسفة[21]. وسيُعنى عرضه في زمن أول بأن يقدّم معنى كلمة جوهر شارحاً كيف أن المعنى الفلسفي يرتبط بالمعنى الشائع للفظة جوهر قبل أن يعرض بالتالي جوانب من المسألة أكثر فلسفية. ولن نتوقّف هنا إلا عند ماله علاقة أكثر مباشرة بمشكل التسمية، تسمية الألفاظ الفلسفية.

«وأما في الفلسفة فإن الجوهر يُقال على المشار إليه الذي هو لافي موضوع أصلاً. ويقال على كل محمول عرّف ماهو هذا المشار إليه من نوع أو جنس أو فصل، وعلى ماعرّف ماهية نوع نوع من أنواع هذا المشار إليه وما به ماهيته وقوامه[22]- وظاهر أن ماعرّف ماهو نوع نوع من أنواع هذا المشار إليه فهو يعرّف ماهو المشار إليه. وقد يُقال على العموم على ماعرّف ماهية أي شيء كان من أنواع

---

(18) - «وبيّنٌ أن ماهية الشيء الكاملة إنما هي بصورته إذا كانت في مادة ملائمة معاضدة على الفعل الكائن عنها [...] فإذن للمادة مدخل لامحالة في ماهيته» حروف، مقطع65، ص- 99، 16 - 19.

(19) - حروف، مقطع 65، ص.99، 19 - 21.

(*) - الماهية :Quiddité «م».

(20) - حروف، مقطع 66، ص.100، 13 - 16.

(21) - إنه سيفصّل في معاني لفظة جوهر من المقطع 67 إلى المقطع 73، ص.100، 17 - 105، 19.

(22) - «وظاهر أن ماعرّف ماهو نوع نوع من أنواع هذا المشار إليه، فهو يعرّف ماهو المشار إليه.» حروف، مقطع 67، ص.100، 20 - 21.

جميع المقولات، وعلى مابه قوام ذاته، وهو الذي بالتئام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشيء»[23]

وقبل أن يتابع الفارابي تفكّره الفلسفي في الجوهر مأخوذ بهذه المعاني الثلاثة، سيتوقّف لحظة ـ وهذا هوما يعنينا هنا على وجه الخصوص ـ عند التشابه الذي يمكنه أن يوجد بين هذه المعاني الثلاثة ومعاني كلمة جوهر في اللغة الشائعة، كما عرضها. ولذلك يلاحظ أن المعنى الفلسفي الثالث يدلّ على جوهر نسبي مرتبط بشيء، وليس مأخوذاً بصورة مطلقة[24]. ويستخلص من ذلك أنه «نُقل إليه هذا الاسم عن المعاني التي يسميها الجمهور الجوهر (طبيعة الشيء) على أنه جوهر لشيء ما، مثل جوهر الذهب أو جوهر زيد أو جوهر هذا الثوب»[25]. ونقل التسمية يسوّغه عندئذ هذا الجانب النسبي، ذلك أننا، في الحالتين، نُحال إلى الماهية التي نعتبرها بالنسبة إلى شيء وليست في ذاتها.

أما المعنيان الفلسفيان الأول والثاني للفظة جوهر، فإنهما مأخوذان، على العكس، بصورة مطلقة[26]، وهذا من جرّاء أن الجوهر، في هذين المعنيين، منظور إليه ليدلّ على الماهية وجوهرها، بصورة مستقلّة عن المقولات الأخرى، في حين أن المقولات الأخرى بحاجة إلى الجوهر لتكتسب ماهيتها. ولهذا السبب يستنتج الفارابي: « فيشبه أن يكونوا نقلوا إليها هذا الاسم من الحجر الذي هو أنفس الأموال عند الجمهوروأجلّها وأحرى أن يقال في أثمانها على قلّة غنائها في الأشياء الضرورية [. . .] فرأوا أن نسبة هذه المقولة وهذا المشار إليه إلى باقي المقولات نسبة هذه الحجارة إلى سائر ما يقتنيه الإنسان، فيُسمّى لذلك باسمه»[27].

(23) - حروف، مقطع 67، ص.100، 17 ـ 22 .

(24) - حروف، مقطع 67، ص.100، 7 ـ 8 .

(25) - حروف، مقطع 69، ص.102، 11 ـ 13 ثم 15 ـ 17 .

(26) - حروف، مقطع 66، ص.101، 9 ـ 10 .

(27) - حروف، مقطع 68، ص.101، 21 ـ 102، 1 ثم ص.102، 3 ـ 4 .

وما استوقفنا هنا هو الشاغل الذي شغل الفارابي، شاغل شرح النقل، والانتقال من المعنى الشائع للألفاظ إلى معناها الفلسفي، والبدء لذلك بعرض هذه المعاني الشائعة ثم هذا المعنى الفلسفي على نحو يظهر تشابههما وقرابتهما. واهتمامه بهذا الجانب من المشكل، بالنسبة للتسمية، موسوم بخلاصة أكثر عمومية يقدّمها قبل أن يتابع الفحص، الفلسفي بالمعنى الحقيقي للكلمة، فحص معنى جوهر: «فيكون المعنى الذي تسمّي الفلاسفة جوهراً على الإطلاق إنما يقال إليه اسم الجوهر عن الذي يسميه الجمهور جوهراً على الإطلاق، والمعنى الذي تسمّيه الجوهر بالإضافة إلى شيء ما إنما نُقل إليه اسم الجوهر عن المعنى الذي يسمّيه الجمهور جوهراً بالإضافة إلى شيء ما.»[28] وغير ممكن إظهار الاهتمام الموجّه إلى الصلة بين اللسان العادي واللسان الفلسفي على نحو أوضح من نحو الفارابي.

الذات

إن الفارابي، إذ حدّد الجوهر على هذا النحو، سيفحص الذات essence قبل أن يخصّص عرضاً طويلاً جداً للموجود. ولكن الجمهور لايعرف لفظة ذات، على خلاف ما كان قد حصل في حالة الجوهر، حيث الجوهر لفظة مشتركة بين اللسان الفلسفي واللسان اليومي. ولهذا السبب فإن اهتمام الفارابي بأن يحدّد تحديداً جيداً مايخصّ التسمية الفلسفية سيبرز في الأسطر القليلة التي سينهي بها عرضاً فلسفياً من أربع صفحات: «هذه اللفظة وماتصرّف وتشكّل منها ـ أعني «الذات» و«مابذاته» و«ذات الشيء» ـ ليست مشهورة عند الجمهور وإنما هي ألفاظ يتداولها الفلاسفة وأهل العلوم النظرية. والجمهور يستعملون مكانها قولنا «بنفسه». فإنهم يقولون «زيد بنفسه قام بالحرب» يعنون بلا معين ويقولون «زيد هو بنفسه» أي بذاته لابغيره، أي مستغنٍ عن غيره في كل مايفعله.»[29]. ولانعدام القدرة على أن يبيّن، في حالة الذات، كيف أن التسمية الفلسفية تتجذّر في اللغة الشائعة، فإنه يبيّن على الأقل أن المصطلحات الفلسفية يمكنها، على الرغم من نوعيتها، أن يكون لها مقابلات في هذه اللغة الشائعة.

---

(28) - حروف، مقطع 69، ص.102، 13 ـ 17.

(29) - حروف، مقطع 79، ص.110، 3 ـ 7.

ثانياً الموجود

لفظة موجود ومشكل الموجود في الألسنة الأخرى

عندئذ إنما يُدخل الفارابي تفكّره في الموجود. وأتاح هذا العرض الطويل من نحوٍ من عشرين صفحة مجالاً لدراسات عديدة[30]، ونحن نظلّ أوفياء لمنظورنا في مقاربته من زاوية التسمية، ونغفل المشكل المنطقي والميتافيزيقي الذي يطرحه هذا الفصل.

ويعنينا هذا العرض عن الموجود لأننا نرى فيه تفكّر الفارابي يعمل في هذا المشكل، مشكل التسمية وتكوين القاموس الفلسفي: علاقات بين اللسان الشائع ولسان الفلسفة التقني؛ علاقة بلسان المنشأ للفلسفة التي كانت قد اقتُبست ومشكلات مطروحة في لسان الأمة التي اقتبست هذه الفلسفة؛ علاقات بين الألسنة المختلفة؛ الوسائل التقنية المتوافرة للسان العربي لتكوين الألفاظ الفلسفية.

ويبدأ الفارابي إذن، قبل أن يقارب مشكل الموجود ومعانيه، بمناقشة ألسنية طويلة[31] إليكم تمفصلاتها الرئيسة. فإشكالية الفارابي تنتظم حول الرابطة (*) في

---

(30) – مثال ذلك أطروحة طه عبد الرحمن، اللغة والفلسفة. محاولة في البنيات الألسنية للأنطولوجيا، التي تقترح ترجمة حرة، تقريبية ومع ضروب الإغفال، لمجموع العرض؛ أو مساهمة أمينة رشيد في الله والموجود. تفسيرات الخروج من مصر (3، 14) والقرآن (20، 11 ـ 24)، باريس، دراسات أوغستينية، 1978، ص. 179 ـ 190؛ دون أن ننسى صفحات إلمراني (132 ـ 137)، المنطق الأرسطوطاليسي. انظر أرنالدز أيضاً، «الفكر واللغة في فلسفة الفارابي»، في دراسات إسلامية، XLV (1977)، ص. 57، 65؛ وانظر فاجدا، «لغة، فلسفة، سياسة ودين حسب كتاب من كتب الفارابي» (كتاب منشور حديثاً لأبي نصر)، في الصحيفة الآسيوية، 258 (1970)، ص. 247 ـ 260 (مكرّر في دراسات كلامية وفلسفية عربية إسلامية في العصر الكلاسيكي، فاريوروم طبعة ثانية، لندن، 1986، XIII).

(31) – حروف، مقطع 80 ـ 86، ص. 110 ـ 115.

(*) – نترجم Copule بالمقابل العربي «رابطة» و Lien بالمقابل العربي «رباط» «م».

الحكم الحملي من نموذج «A est B» (A هي B)، ذلك أن اللسان العربي الشائع لاتوجد فيه لفظة يمكننا اعتبارها ترجمة صحيحة للرابطة في اللسانين اليوناني والفارسي. فباللجوء إذن إلى لفظتي **هو** (الضمير) أو **موجود** (الموجود بمعنى مايوجد وليس بمعنى الوجود)[32] إنما يتجنّب اللسان العربي الصعوبة ببعض الشروط التي سيوضّحها الفارابي.

ولفظة **موجود** في لسان العرب المشترك هي، في المستوى الأول، مشتقّة من لفظة **وجود** ومن لفظة **وجدان** (مصدر من وجد)، اللتين يستعملهما العرب استعمالاً على نحو مطلق أو على نحو نسبي، مثل: عندما نجد شيئاً ضائعاً (معنى مطلق) أو كما في الجملة التالية: «وجدتُ زيداً كريماً» (معنى نسبي)[33]. وتدلّ لفظة **موجود** بالمعنى المطلق على معرفة المكان الذي يوجد فيه الشيء، والعرب يمكنهم أن يقصدوا بهذه اللفظة أن الشيء أصبح **«معلوماً»**. في حين أن هذا الجانب الأخير هو الذي يرتبط بالمعرفة المنشودة[34]. وهذه المعاني للفظة المنشأ والمشتقّة منها لها مقابلات في ألسنة الأمم الأخرى، يقدّمها بالنسبة للفارسي (sogdien) ويؤكد وجودها في اليوناني والسرياني[35].

ذلكم إذن هو الوضع لدى العرب وفي الألسنة الأخرى. ولكننا نجد في الألسنة الأخرى – وانطلاقاً من ذلك سيُطرح المشكل لدى العرب -، «لفظة يستعملونها في الدلالة على الأشياء كلّها، لايخصّون بها شيئاً دون شيء.

---

(32) انظر غراشون، **معجم**، رقم 754، **موجود**، ص.421 ـ 423.

(33) **حروف** مقطع 80، ص.110، 9 ـ 12.

(34) **حروف**، مقطع 80، ص.110، 12 ـ 19. يقدّم الفارابي مكافئات للفظة **موجود**: «موجود بالمصادفة»، «لقيّ».

(35) **حروف** مقطع 81، ص.110 ـ 111، 3.

ويستعملونها في الدلالة على رباط الخبر بالمخبر عنه[36]، وهو الذي يربط المحمول بالموضوع متى كان المحمول اسماً أو أرادوا أن يكون المحمول مرتبطاً بالموضوع ارتباطاً بالإطلاق من غير ذكر زمان. وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطاً في زمان محصّل ماضٍ أو مستقبل استعملوا الكلم الوجودية، وهي كان أو يكون أو سيكون أو الآن. وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطاً به من غير تصريح بزمان أصلاً نعلقوا بتلك اللفظة، وهي بالفارسية «هسْت» وفي اليونانية إستين وفي السغدية إستي وفي سائر الألسنة ألفاظ أخر مكان هذه. وهذه الألفاظ تُستعمل كما قلنا في مكانين.»[37] وسيضيف الفارابي، والمشكل مطروح على هذا النحو، ملاحظة تتناول هذه الكلمات وشكلها في الألسنة التي ذكرها، ملاحظة أكملت وظيفتها المزدوجة، وظيفة التعيين العام والرابطة: هذه الألفاظ ليست أسماء مشتقة في هذه اللغات، ولكنها مثالات أول ليس لها مصدر ولا تصريف. فإذا أردنا أن نجعل منها مصادر، فإننا نشتقّ منها ألفاظاً أخرى نستعملها مصادر، كما هو الأمر بالنسبة للفظة العربية

---

(36) - يسمّي الفارابي بعض هذه الألسنة الأخرى: الفارسي، السرياني والسغدي. وطرحنا على هنري هوغونّار مسألة وجود الرابطة في السرياني، وإليكم ما تلطّف به في إجابتنا: «الرابطة، estin، في اليوناني، يمكنها أن تُترجم في السرياني بـ it (هو موجود، وتُستعمل غالباً بصورة غير شخصية، أو مع ضمير لاحق شخصي)». ويبيّن سبر، محدود بالفصل السابع من كتاب في التفسير، نشره هوفمان (1873)، أن «النسخة السريانية تتبّع اليوناني على وجه الدقة، في جميع الأمثلة [التي تنصبّ على التقابل بين القضايا: كل إنسان (هو) أبيض، الإنسان (هو) أبيض، سقراط (هو) أبيض، إلخ]، ولا تستخدم it [مع الضمير اللاحق الشخصي] إلا عندما تكون estin موجودة في اليوناني [أي في حالات القضايا المفردة أو غير المحدّدة، على وجه الخصوص]. ولكن هذه الحالة هي حالة خاصّة لأن المسألة مسألة ترجمة.» «والرابطة، في نصّ بول لوبرْس (*المطوّل في العمل المنطقي لأرسطو الفيلسوف*. أواسط القرن السادس) غير معبّر عنها. وغير معبّر عنها أيضاً في الأمثلة الأقيسة الموجودة في مطوّل أثناذ دو بالاد (*المدخل إلى منطق أرسطو وعلم القياس لديه*. النصف الثاني من القرن السابع). وخلاصة القول: الرابطة موجودة تماماً في السرياني على شكل it (في الزمن الحاضر) ولكن استخدامها ضعيف التواتر خارج الحالة الخاصة من الترجمات عن اليوناني.»

(37) - حروف، مقطع 82، ص. 111، 4 ـ 13.

«إنسان» التي هي مثال أول وليس لها مصدر ولاتصريف؛ فإذا أردنا أن نستعملها مصدراً، فإننا نقول «إنسانية». مشتقّة من «إنسان»[38]. وعلينا أن نلاحظ أن الفارابي يقدّم هنا، بصدد الرابطة، قاعدة تكوين المصادر وتكوين الأسماء المجرّدة بفعل ذلك[39]. وهذه الملاحظة سيكملها الفارابي في تتمّة عرضه وسنعود إلى هذه المسألة فيما بعد.

غياب الرابطة في اللسان العربي

مايكاد الفارابي يدوّن هذه الملاحظة المتمّمة عن شكل الألفاظ ومشتقّاتها، تلك الألفاظ المستعملة روابط في اللغات المختلفة، حتى يصل الفارابي إلى مايكوّن الموضوع الحقيقي لعرضه: غياب لفظة مقابلة تؤدّي هذا الدور، دور هذه الرابطة (وتسمية كل شيء)، والضرورة المطلقة في الوقت نفسه إلى اللجوء إلى مثل هذه اللفظة في العلوم النظرية والمنطق. ويُفهم الفارابي فكرته بصدد هذه المسألة، إفهاماً ليس ثمة إمكان لما هو أكثر وضوحاً، خلال مقطع يؤسّس فيه مجدّداً زمناً من أزمنة تكوين اللسان الفلسفي العربي: «وليس في العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام «هَسْت» في الفارسية ولامقام «إستين» في اليونانية، ولامقام نظائر هاتين اللفظتين في سائر الألسنة. وهذه يُحتاج إليها ضرورة في العلوم النظرية وفي صناعة المنطق. فلما انتقلت الفلسفة إلى العرب واحتاجت الفلاسفة الذين يتكلّمون بالعربية ويجعلون عبارتهم عن المعاني التي في الفلسفة وفي المنطق بلسان العرب، ولم يجدوا في لغة العرب منذ أول ماوُضعت لفظة ينقلون بها الأمكنة التي تُستعمل فيها

(38) - انظر **كتاب الحروف**، مقطع 82، ص.11، 13 ـ 7. وعلى هذا النحو، يستمرّ الفارابي في حديثه، إنما نقول «Hasti» إذا أردنا أن نحصل على مصدر من اللفظة الفارسية «hast».

(39) - «المصدر اسم يعبّر عن فكرة الفعل ويقابل في اللسان العربي عادةً، من حيث المعنى والوظيفة، إن لم يكن من حيث الطبيعة، تلك الألفاظ المجرّدة في اليوناني». ر.أرنالدز، «الفكر واللغة في فلسفة الفارابي (بصدد **كتاب الحروف**)»، في **الدراسات الإسلامية** (1977)، ص.57 ـ 65. انظر ص.59.

«إستين» في اليونانية و«هست» بالفارسية فيجعلوها نقوم مقام هذه الألفاظ في الأمكنة التي يستعملها فيها سائر الأمم، فبعضهم رأى أن يستعمل [. . .]. »[40].

ونحن نتعرّف هنا على الوضع الموصوف في الفصل السابق بصدد اقتباس علم من أمة أخرى[41]، وعلى وجه الخصوص عندما يصادف نقل الألفاظ صعوبات من جرّاء عدم التوافق بين المعاني العامة، الخاصة بالأمتين، والفروق بين الحقلين الدلاليين والبنيات الألسنية لدى الأمتين، كما هي الحالة هنا. وكان ابتكار الألفاظ قد تجاوز هذه الصعوبة، أو نقول على نحو أدقّ، في مرحلة أولى، إن تجاوز هذه الصعوبه حدث بفعل تبني ألفاظ عربية أصيلة لجعلها تؤدي وظيفة لم تكن وظيفتها. وسيصف الفارابي الحلّين اللذين تضاربت اراء العرب فيهما. فالحلّ الأول، الذي يتبنّى اللجوء إلى الضمير هو، يبحث عن الاقتراب من بنيات الجمل العربية التي هي الأقرب إلى جُمل الحكم الحمْلي؛ والثاني، الحلّ الذي يلجأ إلى لفظة موجود، أراد المحافظة على القرابة الدلالية، في اللفظ اليوناني، بين دورين، دور تعيين الوجود ودور الرابطة. فأي من هذين الحلّين، كما نرى، غير كامل وكل منهما يطرح مشكلات ويتضمّن محاذير.

اللجوء إلى الضمير هو

يكمن الحل الأول في استعمال لفظة هو لترجمة الرابطة. ومن المؤكد أن هذه اللفظة يمكنها أن تُستخدم ضميراً (كناية) في اللسان العربي[42]: كما في العبارتين «هو، يفعل»، «هو، فَعَل»[43]، وهذا هو أحد استخداماته الشائعة. ولكنه يمكن أن

(40) – حروف، مقطع 83، ص. 112، 1 ـ 8.

(41) – انظر ماسبق، ص. 349، عنوان فرعي د.

(42) – كناية: لاينبغي أن نترجم هذه اللفظة باللجوء إلى الصفات «الإلماعية (طه عبد الرحمن، ص. 208) أو«المجاز المرسل» (إلمراني، ص. 134، الذي يحيل مع ذلك، هامش 1، إلى معنى الضمير ويستعمل في أسفل ص. 133، هذه اللفظة تماماً بصفتها ضميراً). ونحن صادفنا من جهة أخرى، لدى الفارابي، هذه اللفظة، كناية، بمعنى الضمير في كتابه عبارة (سليم، 1976)، ص. 14، 4: يتكلّم الفارابي فيها على خوالف (بدائل) كنايات مثل «أنت، أنا، ذلك»، والضمائر الموصولة و«ألفاظ أخرى مشابهة من اللسان العربي أو ما يقوم مقامها في ألسنة أخرى، والتي تقوم مقام الأسماء في القضايا». (ص. 14، 14 ـ 15، 1). انظر ماسبق عن الخوالف، ص 385.

يُستعمل أيضاً بمعنى مختلف، بعيد جداً عن وظيفة الضمير التي ذكرناها للتو، وهذا في عبارات يُستخدم فيها مكان لفظتين يونانية وفارسية، بوصفه رابطة[44]. ولجأ هؤلاء الفلاسفة، إذ فعلوا ذلك، إلى صيغة عربية بصورة كاملة، إلى شكل خاص من الجملة الاسمية، ومن الطبيعي أنها خالية من الفعل. ولكن الأمثلة التي ضربها الفارابي، وذكرناها في الهامش، لاتتناسب جميعها فقط مع الاستخدام، الذي ينوي الفارابي تسويغه، للفظة هو مكان الرابطة.

الواقع أن بوسع المرء على حد سواء أن يعتمد، في الأمثلة الثلاثة الأولى، أن هو، التي ستكون عندئذ ضميراً، تُستخدم لفصل الخبر المعرّف، في الجملة الأسمية، عن اسم الإشارة هذا، لنحفظ للفظة دورها بصفتها خبراً ونتجنّب أن تكون مأخوذة بصفتها تشكّل جزءاً من العبارة البرهانية. ذلك أن القاعدة العامة تنـّص على أن الخبر غير معرّف في الجملة الأسمية والمبتدأ معرّف؛ ووسيلة ربط خبر معرّف بـ مبتدأ هو ذاته معرّف تكمن، تجنّبًا للالتباس النحوي، في أن نفصلهما بالضمير هو. والمثل الرابع، «زيد هو عادل» بدلاً من «زيد عادل»، يمكننا اعتباره بسهولة أنه يُدخل هو في وظيفة الرابطة. ولكن علينا، هنا أيضاً، أن نحذر عندئذ من أن نعتبر هو ضميراً يحيل إلى الموضوع، وذلك أمر يمكنه أن يحدث. فعلينا إذن أن نوضّح، والفارابي ألحّ على ذلك في بداية العرض ذي العلاقة بـ هو، أن هذه اللفظة، إذا جعلناه تؤدّي وظيفة الرابطة، ينبغي أن لاتُعتبر ضميراً في كل الحالات

---

(43) - «هو يفعل، هو فعل.» حروف، ص.112، 9 ـ 10 .

(44) - «فبعضهم [بعض الفلاسفة] رأى أن يستعمل لفظة «هو» مكان «هَسْت» بالفارسية و«إستين باليونانية. فإن هذه اللفظة قد تُستعمل في العربية كناية في مثل قولهم «هو يفعل» و«هو فَعَل». وربما استعملوا «هو» في العربية في بعض الأمكنة التي يستعمل فيها سائر أهل الألسنة تلك اللفظة المذكورة. وذلك مثل قولنا «هذا هو زيد» فإن لفظة «هو» بعيد جداً في العربية أن يكونوا قد استعملوها ههنا كناية. كذلك «هذا هو ذاك الذي رأيته» و«هذا هو المتكلّم يوم كذا وكذا» و«هذا هو الشاعر» وكذلك«زيد هو عادل» وأشباه ذلك. فاستعملوا «هو» في العربية مكان هَسْت في الفارسية في جميع الأمكنة التي يستعمل الفرس فيها لفظة «هَسْت». حروف، مقطع 83. 112، 8 ـ 17 .

التي ضربها أمثلة، ضميراً سيحيل إلى موضوع، بل بصفتها اسماً، وسيقول ذلك فيما بعد[45]. بل بوسعنا أن نوضّح دور الرباط بين الموصوف والصفة، رباط تؤديه لفظة هو بالرجوع إلى مايقوله الفارابي عن الجملة الاسمية في كتاب الألفاظ حيث يردّ القول إلى المبتدأ وإلى الخبر ويضيف أننا نتعرّف على الصفة (أي خبر) من أنها تلي هو أو أنها مسبوقة بـ هو[46]. وذلك يعني أن هو لفظة ليست معتبرة في وظيفتها النحوية ولا بصفتها ضميراً، بل بصفتها وسيطاً، رباطاً بين الموصوف والصفة. وذلك يفترض ألا نقرأ هذا النوع من الجملة طبقاً للأسلوب العربي الشائع، كما نميل إلى ذلك عفوياً، بل ننسب إلى هو وظيفة ليست مألوفة في اللسان العربي.

اللجوء إلى لفظة موجود

اختار بعض الفلاسفة حلاً أخر، بدلاً من هو، لترجمة الرابطتين Estin في اللغة اليونانية وhast في اللغة الفارسية، فاستخدموا لفظة «موجود». هذه اللفظة، المشتقّة والقابلة للتصريف، تُستعمل في الحالتين اللتين يصادفهما المرء في اللسان اليوناني: للدلالة على كل الأشياء ولربط الاسم المحمول بالموضوع عندما يُراد تجنّب ذكر الزمان، أي عندما لايُراد استعمال فعل. إنهما الحالتان اللتان تُستعمل فيهما لفظة hast في الفارسي و estin في اليوناني[47]. ولدينا، هنا أيضاً، أقوال ينبغي أخذها بالحسبان إذ تمنح لفظة موجود معنى الرابطة ولكن الفارق مع الحالة التي نلجأ فيها إلى هو، هو أن قولاً مثل «الإنسان موجود حيوان» ليس قولاً ذا معنى في اللسان العربي الشائع، على خلاف قولٍ مثل «الإنسان هو حيوان»، قول يمكنه أن يُفهم إذ نعتبر هو ضميراً وليس رابطة. وفي هذا القول غير ذي المعنى بصورة

---

(45) – حروف، مقطع 86، ص.114، 1 ـ 2 :«إن استعمل لفظة هو فينبغي أن يستعملها على أنها اسم أداة.» أداة مرادف حرف كما رأينا ذلك في القسم السابق، وتدلّ على المجموع الذي يضمّ الضمائر.

(46) – كتاب الألفاظ، مقطع 9، ص.57، 2 ـ 5 .

(47) – حروف، مقطع 83، ص.112، 20 ـ 113، 6 .

مباشرة في اللغة الشائعة، ينبغي أن نتجنّب، يقول الفارابي، أن نعتبر لفظة **موجود** لفظة مشتقّة ونمنحها معنى ذا علاقة باللفظة المشتقة منها، مع لفظة **الوجود**. ينبغي أن نعامل لفظة **موجود** معاملة لفظةٍ أولى[48].

اللغة الشائعة واللغة التقنية

هكذا إذاً ينبغي، سواء اخترنا لفظة **هو** أم لفظة **موجود** لترجمة الرابطة اليونانية estin، أن نختار ونحن نتخذّ بعض الاحتياطات. فليست المسألة مسألة أقوال اللغة الشائعة، بل تعبيرات ينبغي أن نفهمها على نحو محض تقني. ومثل هذا المقتضى يؤسّس ضرورة اللجوء، في بعض الحالات، إلى ضرب من نموزج الأقوال التي لاتحترم الأسلوب الشائع، وليس فقط إلى قاموس متخصّص، خاص بكل علم أو كل تقنية. ومن المؤكد أن الحالة استثنائية، ولكن مثل هذا الحلّ كان قد أصبح ضرورياً للحكم ذي الرابطة.

تكوين الأسماء المجردة

لفتنا الانتباه، في بداية هذا العرض[49]، أن الرابطات[*] يمكنها أن تولّد **مصادر**، وأن الفارابي يقترح بهذا الصدد قاعدة تكوين الأسماء المجردة: عندما نجد أنفسنا أمام ألفاظ هي مثالات أوَل، أي أنها غير مشتقّة ولاتقبل تغيّراً، يمكننا أن نستخلص منها مصدراً بإضافة لاحقة إيّة. وهذا إنما هو ما يعنيه الفارابي، دون أن يقوله على هذا الشكل، عندما يقترح الانتقال، في المقطع 82، من **إنسان**، مثال أول، إلى **إنسانية**[50]، ويفصّل هذا المثل في المقطع التالي إذ يقترح **حمارية** انطلاقاً من **حمار**، أو **رجولية** انطلاقاً من **رجل**[51]. وهذه الأمثلة الأخيرة ضربها الفارابي

(48) - حروف، مقطع 85، ص.113، 20 ـ 144، 4 .

(49) - انظر ما سبق، ص.428-429

(*) - جمع رابطة «م».

(50) - حروف، مقطع 82، ص.111، 16 ـ 17 .

(51) - حروف، مقطع 83، ص.112، 18 ـ 19 .

ليسوّغ تكوين هويّة انطلاقاً من هو[52] المعتبرة رابطة. وهذه الألفاظ التي يقترحها الفارابي ليست موجودة في معاجم عصره، إذا أطلقنا حكمنا اعتماداً على كتاب جمهرة اللغة لابن دريد، وهي تحيل على وجه الاحتمال إلى قاموس متخصّص، يصلح للفلاسفة. ويسلك الفارابي على هذا النحو دروباً بعيدة عن الاستعمال الشائع للسان العربي، ولكنه يظلّ أميناً لاستعمال أسلافه كالكندي، الذين نجد لديهم ألفاظاً مجرّدة عديدة بُنيت بإضافة اللاحقة إيّة، كلفظة بهيميّة، المشتقة من بهيمة بعد حذف التاء المربوطة، أو غيريّة(altérité)، كذلك كمية أو كيفيّة، المشتقّتين من كم أو كيف[53].

ولكن الفارابي يعي في الوقت نفسه كل الوعي سمة هذا الأسلوب المصطنعة، من حيث أنه يبتكر ألفاظاً لاتعرفها اللغة الشائعة؛ ويعلم في الوقت نفسه أن بالإمكان تعميم هذا الأسلوب على عدد كبير من الألفاظ المعتبرة عندئذ مثالات

(52) - بوسعنا أن نرجع في هذا الموضوع إلى [illegible] الأسماء المجرّدة في اللسان العربي وتأثير النماذج الإغريقية» في أوبرا ميتورا، II، ص. 947، 941، وإلى الملاحظة الأخيرة التي كان قد تلقاها من كروس وتحيل إلى التأثير الإغريقي [illegible] الأسماء المجرّدة المنتهية بـ Úthفي السرياني وسنلاحظ أن في اللفظة الأخيرة المذكورة إطالة [illegible] الأخير منها، إضافة إلى الإلحاق.

(53) - الرسالة للكندي، في حدود الأشياء ورسومها، تجمع عدداً [illegible] من هذه الألفاظ [illegible] ملائكية (كون الموجود ملاكاً) التي تصف السمة العقلانية له، أو إنسانية التي تجمع هذه [illegible]: إنها الحياة، والعقل، والموت (ص. 179، 18 ـ 20)، إضافة إلى بهيمية (إنها الحياة، الموت) التي تصف السمة الحيوانية في الحياة. ونجد فيها أيضاً إنيّة، بمعنى الوجود، ثم ماهية: «هذا [illegible] الفلسفة، والسبب أن الفلسفة علم الموجودات الأبدية والكلية وعلم وجودها إنّيّاتها وماهياتها وأسبابها، بمقدار ماهو ممكن للإنسان.» (ص. 173، 11 ـ 12). انظر بالنسبة لـ غيريّة، انظر ص. 174، 9 ـ 175، 5؛ ولـ كميّة ولـ كيفيّة، انظر على التوالي ص. 167، 2 ثم 3.

أولى. ذلك هو ماشرحه في الجزء الأول من **كتاب الحروف**[54] حيث يبيّن أن الألسنة غير اللسان العربي يمكن أن تكون لها **مصادر** تكوّنت انطلاقاً من ألفاظ لها تصريف، كـ **العالمية**، كون المرء عالماً، انطلاقاً من **عالم**؛ أو مثل **المثلثيّة**، كون الشكل مثلثاً، أو **الأبيضية**، كـون الشيء أو المرء أبيض[55]. فمثل هذه المصادر كونها في اللسان العربي أولئك الذين يألفون هذه الألسن. ومثل هذه **المصادر** مختلفة عن **المصادر** المقابلة المألوفة في اللسان العربي مثل **علم**، **تثليث**، **بياض**، إلخ. فالفارابي يرى فيها فارقاً في سمة التجريد، فالثانية، كـ **علم**، **تثليث**، **بياض**، تدلّ على تجريد منفصل عن كل موضوع[56]، وليست هي الحالة بالنسبة للألفاظ المجرّدة المنتهية بـ **إيّة**، التي تعتبر من حيث أنها ممكنة الوجود في الموضوع[57] وتدلّ على شيء غير منفصل عن الموضوع. وينبغي أن تُفهم على هذا النحو[58].

الاشتقاق

ولكن علينا أن نلاحظ أن الفارابي لايفضّل التجديد ويستمرّ، إلى جانب هذا الأسلوب، في اللجوء إلى الأسلوب الطبيعي في تكوين الأسماء في اللسان العربي الذي هو الاشتقاق. وأسلوب إلحاق اللاحقة **إيّة** تُستخدم، مبدئياً، استخداماً أساسياً، للألفاظ التي هي مثالات أُول ولاتحيل، باشتقاقها، إلى **مصدر**. زد على ذلك أن معنى الاشتقاق والأسلوب مذكوران على الغالب في **كتاب الحروف**. وقد أُتيحت لنا آنفاً فرصة الإلماع إلى ذلك فيما سبق[59]، والفارابي يحيل غالباً، طوال العرض الذي فحصناه، إلى هذا الجانب من تكوين الأسماء في اللسان العربي؛

---

(54) – فصل 7، أشكال الكلمة وتصريفها.

(55) – حروف، مقطع 35، ص. 80، 7 ـ 14 .

(56) – حروف، مقطع 35، ص. 80، 17 ـ 17 .

(57) – حروف، مقطع 35، ص. 80، 22 .

(58) – ولاسيّما لفظة **إنسانية** التي نشرحها بسمة كون الموجود بشراً: «فلذلك ينبغي أن نفهم من «الإنسانية» أنها تدلّ على شيء غير مفارق لموضوع ما» .

(59) – انظر ماسبق، ص. 394-395، حيث استشهدنا بـ **كتاب الحروف**، مقطع 3، ص. 62، 13 .

شأنه على سبيل المثال عندما يشرح[60] نحو بين الألفاظ التي تتيح الدلالة على شيء معيّن، ويقيم علاقة بين المثالات الأول، مثل ضرْب، وبين الأسماء المشتقة منها، مثل ضارب، يضرب، إلخ؛ وهاتان اللفظتان الأخيرتان هما اللتان تدلاّن على الموجودات المعيّنة. ويمضي الأمر على النحو نفسه في تسمية المقولات حيث تتضارب الآراء بين مثالات أول وأسماء مشتقة[61].

ويعي الفارابي، في هذا اللجوء إلى الاشتقاق، كل الوعي خطراً حذّرنا منه فيما سبق[62]، خطراً يرتبط بأن اللفظة المشتقة تنقل معها جزءاً من معنى المثال الأول، أصلها. ويلفت الانتباه على نحو واضح جداً إلى استخدام لفظة موجود بصفتها رابطة، استخدامها على وجه الضبط: «ولأن لفظة الموجود وهي أول ما وُضعت في العربية المشتقة، وكل مشتقّ فإنه يُخيّل بنيته في ما يدلّ عليه موضوعاً لم يُصرّح به ومعنى المصدر الذي منه اشتُقّ في ذلك الموضوع. فلذلك صارت لفظة الموجود تخيّل في كل شيء معنى في موضوع لم يصرّح به، وذلك المعنى هو المدلول عليه بلفظة الوجود - حتى تخيّل وجوداً في موضوع لم يصرّح به، وفُهم أن الوجود كالعَرَض في موضوع.»

ومثل هذه الملاحظة تُبرز سمة من السمات الأكثر أهمية للسان العربي، تلك التي بيّناها آنفاً فيما سبق، سمة مردّها أن الألفاظ مبنية حسب الجذور وتحتفظ، عبر كل الأشكال الناجمة عنها، المشتقّة منها، بقرابة في المعنى. فكل لفظة في اللسان العربي بصورته الكلاسيكية التي احتُفظ بها حتى أيامنا هذه، تحيل إلى جذرها، على نحو ذي أهمية قليلاً أو كثيراً أو على نحو جليّ، إحالة لا ريب فيها ولكن على نحو واقعي. ويميل التطور الراهن للسان إلى تفجير السمة القاهرة المقيّدة، سمة القرابة، لمنح اللفظة استقلالاً نسبياً إزاء أصلها أو جذرها. والحال أنه قد يحدث أن

---

(60) - حروف، مقطع 25، ص.73، 19 ـ 74، 11 .
(61) - حروف، مقطع 26، ص.74، 12 ـ 75، 11 .
(62) - انظر ماسبق، ص.433 .

لما يقترحه الفارابي، بمناسبة لفظة **موجود** وتحليل المعنى الضمني الذي يحيل إلى معنى المثال الأصلي، كثيراً من التشابه مع مايحدث في اللسان العربي أيامنا هذه، وينطوي على سمة لاشك فيها من سمات الحداثة. ذلك أن مايطلبه، أخيراً، بالنسبة للفظة **موجود**، يكمن في أن نفهمها دون أن نرجع إلى أصلها أبداً[63]، بل أن نعتبرها مصدراً وأصلاً لمعناها الخاص، بوصفها مثالاً أول. تماماً كما فعل قبل بضعة أسطر بصدد لفظة **هو** المستعملة رابطة، إذ رفض عندئذ أن يمنح **هو** قيمة الضمير ومعناه، وهما قيمة ومعنى خاصان به في اللسان الشائع.

ويتجاوز تدخّل الفارابي في التسمية، من وجهة النظر هذه، مجرّد كونه انحاز إلى ضرورة اختيار لفظة بهدف ترجمة الرابطة اليونانية estin وترك الخيار بين **هو** و**موجود**، مبيّناً حدود كل حلّ ومحاذيره[64]. ويمضي نهج الفارابي بعيداً جداً إذ يطالب باستعمال ألفاظ يعاكس الاستعمال الشائع كلما اقتضت الضرورة. ويظلّ الفارابي، إذ يفعل ذلك، وفيّاً للمنظور الذي عرضناه آنفاً، لإشكاليته، التي يعتبر اللسان فيها أداة وعنصر معرفة وتواصل بين الناس. ومطلوب من اللسان، بصفته أداة، أن يتكيّف مع مقتضيات الفكر وحاجاته. واللسان، بالنسبة للفارابي، في خدمة الفكر وليست فاعلية الفكر الخلاقة هي التي تضع نفسها في خدمة اللسان.

---

(63) – «وينبغي أن تعلم أن هذه اللفظة إذا استُعملت في العلوم النظرية التي بالعربية مكان «هَسْت» بالفارسية فينبغي أن لايخيّل معنى الاشتقاق ولاأنه كان عن إنسان إلى آخر، بل تُستعمل على أنها لفظة شكلها شكل مشتقّ من غير أن تدلّ على مايدلّ عليه المشتقّ، بل إن معناه مثال أوّل غير دالّ على موضوع أصلاً ولا على مفعول تعدّى إليه فعل فاعل، بل يستعمل في العربية دالاً على ماتدلّ عليه «هَسْت» في الفارسية و«إستين في اليونانية.» **حروف**، مقطع 85، ص.113، 20 ـ 114، 4.

(64) – انظر، عن هذه المسألة، المقطع 86 من كتاب **الحروف**، المثير للاهتمام جداً، الذي يقول باختصار: البنية العربية للفظة **موجود** مصدر أخطاء. ولهذا السبب فضّل بعضهم اللجوء إلى **هو**. ولكن كون هذه اللفظة ليست اسماً ولا فعلاً، فإنهم لجأوا إلى أسلوب العلوم النظرية الذي يشتّق الألفاظ انطلاقاً من أسماء بواسطة اللاحقة **يّة**، وابتكروا «**هويّة**». ولكن بعضهم اختار أن يتجنّب **هو** واستعمل لفظة **موجود** ولفظة **وجود**. أما أنا، الفارابي، فأعتقد أن بوسع المرء أن يستعمل إحدى اللفظتين التي يريدها. ولكنه ينبغي له، إذا استعمل لفظة **هو**، أن يستعملها اسماً لا ضميراً. وإذا استعمل لفظة **موجود**، فينبغي أن يستعملها مثالاً أول دون أي إحالة إلى اشتقاقها وأصلها، كما يستعمل في العربي كلمة «شيء». انظر ص.114، 13 ـ 115، 12.

خلاصة

في نهاية هذا العرض للمعاني التي حللها الفارابي، للفظتي جوهر وموجود، على وجه الخصوص، بوسعنا أن نأتي بعدد معيّن من الملاحظات. إنها توضّح بالأمثلة، في مجموعها، حرية كبيرة لدى الفارابي إزاء ضروب القسر محض الشكلية للغة، وتوضّح بالأمثلة في الوقت نفسه شاغله واحترامه استعمال الألفاظ الشائع كلّما كان ذلك ممكناً، احترامه اللسان الشائع.

1 – على هذا النحو إنما لاحظنا العناية التي أولاها الفارابي منح المعنى الشائع تلك الألفاظ التي تستعملها الفلسفة لتسمية المفهومات والمعاني. وليست المسألة لديه تكمن في أن يُبرز التعارض بين المعاني ليساعد الفلسفة على أن تبتعد عن لغة الجمهور ومجموع مفرداته، بل على العكس، أن يُظهر، في اعتقادنا، صلات وقرابات واستمراريات[65]. وذلك أمر يبرز على وجه الخصوص من تحليل معنى لفظة جوهر، حيث يبيّن كيف أن لمعناها الفلسفي تماثلات مع المعنى الشائع للحجر الثمين والطبيعة. وكما أن الفلسفة ليست مقطوعة عن العالم، كذلك اللسان الفلسفي غير مقطوع عن اللسان الشائع: إنه ليست لغة خاصة محض شكلية ولكنه يقتبس من اللغة العادية معانيه.

2 – وينجم أيضاً عمّا سبق أن لدى الفارابي شاغل إجراء تسمية تأخذ المعاني بالحسبان كلّما كان ذلك ممكناً، إذ يجد على هذا النحو مجدّداً تلك المبادئ التي بيّناها في فصل سابق[66]. وليست المسألة فقط مسألة تشابه أو تقريب بين المعنى الشائع للفظة ومعناها الفلسفي، كما في الملاحظة الأولى التي أبديناها، بل تلاحم بين منظومة المعاني وعلاقتها بالألفاظ الدالّة. وقد رأينا ذلك بمناسبة معاني لفظة

(65) مثل آخر هو دراسة لفظة عقل في معاني العقل.

66) – انظر ماسبق، ص.260 ومايليها.

نسبة ولفظة **عرض**، وكذلك بالنسبة للفظة **جوهر**[67] حيث بحث كل مرة عن أن ينظّم في مجموع متماسك مختلف معاني الألفاظ، التقنية والشائعة.

3 - شاغل الفارابي في هذا العمل، عمل التسمية، أن يكون فعّالاً وعملياً. إننا لاحظنا بمناسبة حديثه عن لفظة **جوهر** غياب الإحالة إلى أصل اللفظة الفارسي[68]، من حيث أن مثل هذه الإحالة لاتسهم بشيء في سيرورة التسمية، ومن حيث أن ما مايعنيه هو عمل النقل وحده، نقل من استخدام معطى إلى استخدام تقني. فعمله ليس عمل عالم لغة أو هاوي اشتقاق يتلذّذ بتشابهات محض شكلية، بل عمل العالم الذي يبحث عن فهم المعاني وتطوّراتها الدلالية.

4 - احترامه استعمالات اللسان العربي وقواعده يتجلّى في الطريقة التي يقترح بها قاعدة تكوين الأسماء المجرّدة أو **المصادر** عندما لاتسمح التقنية المألوفة لدى العرب بحيازة مثل هذه **المصادر**. فلجوؤه إلى اللاحقة **إيّة** يستأنف أسلوباً يناسب عبقرية اللسان العربي. والفارابي يقيّد تماماً، على وجه الإجمال، حيازة ألفاظ يحتاجها. أضف إلى ذلك أن هذا الأمر يتدخّل في إطار عملٍ للتسمية يستنجد على نحوٍ واسع بالأسلوب الكلاسيكي، أسلوب **الاشتقاق**، كلما كان ذلك ممكناً.

5 - ولكن ثمة، في الوقت نفسه، وقد قلنا ذلك، حرية كبيرة لدى الفارابي تجاه اللسان العربي. إننا بيّنا، في الفصل السابق، هذه الحرية إزاء النحويين وعلمهم وإزاء تكوينهم المفهومات وتصنيفاتهم. وصادفنا هذه الحرية نفسها في هذا الفصل عندما تبيّن أن من الضروري أن يلجأ إلى ألفاظ مثل **هو** و **موجود** إذ منحهما معنيين مختلفين عن معنييهما في الاستعمال الشائع.

---

(67) - انظر ماسبق، ص. 419-420.

(68) - يحيل فريتاج، في معجمه، **المعجم العربي اللاتيني**، إلى اللفظة الفارسية **كوهر**، ورأينا قبل بعض الصفحات، ص. 421، هامش 10، أن ابن دريد كان قد أشار إلى أصل هذه اللفظة الفارسية، وذلك أمر يدلّ على أن الألسنيين كانوا واعين في عصر الفارابي هذه اللفظة.

الفصل العاشر

اللسان
وتعليم الفلسفة

بعد أن تفحّصنا كيف كان ينظّم الفارابي قاموس جزء من علم وكيف كان يسوّغ، بالنسبة لألفاظ محدّدة، عملية التسمية، نودّ، قبل أن ننهي هذا العمل، أن نقدّم بعض أفكار الفارابي، التي تحيل إلى البيداغوجيا والتعليم. والواقع أن الفرصة أُتيحت لنا في عدة مرات أن نصادف، في الفصول السابقة، أفكار الفارابي الخاصة بمسألة التعليم[1].

وإذا قاربنا هذا الموضوع، موضوع التعليم، في نهاية هذا العمل الذي يتناول اللسان العربي والقاموس الفلسفي للفارابي، فذلك لأنه يمسّ عن كثَب مشكل اللغة، ولأن الفارابي، إضافة إلى ذلك، يقاربه من وجهة نظر فلسفية، سواء أكان عندما يتساءل عن الفارق بين تعليم الفلسفة وتعليم المعارف الأخرى، أم عندما يشرح كيف نؤلّف مؤلفات تنتمي إلى التعليم والفلسفة معاً.

ونودّ أن ننطلق من ملاحظة صدرت في أحد هذه الفصول، ملاحظة كنا قد أبديناها بصورة عابرة، ولكنها تتّخذ هنا كل أهميتها. كنا قد قلنا، بمناسبة الحديث عن المعارف التاريخية ونقلها، إن المعطى الألسني كان يعتبره الفارابي قادراً على أن يتيح

---

(1) انظر على سبيل المثال ما سبق، ص.280 حيث أن الفارابي يعي الجانب التاريخي من تكوين المعرفة ونقلها؛ أو ص. 330ـ 331، عن الفارق في طريقة التعليم وفق المكان الذي يتّخذه المرء في حقل الفلسفة أو حقل الدين.

المجال لضرب من التبادل، وكنا قد ذكرنا عندئذ أن الفارابي يقول في نهاية عرضه لعلوم اللغة: «فيصيّرون عند ذلك لسانهم ولغتهم بصورة صناعة يمكن أن تُتعلّم وتُعلَّم بقول، وحتى يمكن أن تُعطى علل كل ما يقولون»[2].

الشاغل البيداغوجي لدى العرب

أصبح اللسان على هذا النحو موضوع تعليم في إطار العلوم الألسنية. واندرج ذلك في خطّ اهتمام كبير يوجّهه العرب للتعليم منذ البداية. وكان الأمر في البدء يقتصر على مجرّد نقل المعرفة، نقل يقوم به من كان يعرف شيئاً الى من كان يصغي إليه، ذلك أن الواجب كان يقضي، في حال غياب الكتابة، أن ينصبّ الاهتمام على المحافظة على المعرفة، ولم يكن الأمر ممكن الحدوث في البداية إلا بفضل الذاكرة، وفق سيرورة أشار إليها الفارابي[3]، إذ لفت الانتباه إلى السمة الشفهية لهذا البحث عن المعرفة، حتى عندما تنفذ الى مكتوب. وهذا الاهتمام لدى العرب بالتعليم موجود في شكل كثير من مؤلفاتهم، سواء أكان في شروح القرآن الأولى، والمؤلفات الحقوقية الأولى، أم في مشروعات النثر الأدبي الأولى مع مؤلفات الكتّاب، التي تزدحم على الغالب باهتمامات تعليمية. وسيكون البحث في النحو على نحو يمكننا أن نقدّمه على أنه بحث مدرسة، ، سيصبح هذا التقسيم الى مدرستين متنافستين في البصرة والكوفة، بانتظار بغداد، تقليدياً في تقديم تاريخ النحو العربي وفي الصورة التي يمنحها العرب أنفسهم. وستكون المؤسسة المدرسية على نحو سريع شيئاً حياً في العالم العربي، كما سيشهد على ذلك نموّ المدارس وأهمية التعليم في الجوامع.

وكان العرب في هذا المجال، كما في المجالات الأخرى، يقتفون أثر العمل الذي باشره السريان ومدارسهم. وكان دوام هذه الحركة وتواصلها في العالم العربي أمراً ممكناً: 832، إنه عام إنشاء مؤسسة مدهشة، بيت الحكمة، في بغداد، هدفها أن تعرّف العرب على كنوز العلم القديم؛ وستُشاد عام 383/ 993، في بغداد دائماً،

2) حروف، مقطع 137، ص148، 7-8. انظر ماسبق، ص. 276.

(3) مثال ذلك في حروف، مقطع 130، ص، 144، 7 ـ 8، ثم يأخذ الناشيء هذه الأشياء عن السالف، ثم مقطع 132، ص. 145، 1 ـ 7. انظر ما سبق ص. 286 وما يليها.

دار العلم، وهـي ذات تـوجّه شيعي. وكـانت النظامية قد فتحت أبوابها عام 459/ 1067، وكان عليها أن تعلّم الحقوق الشافعية وعلم الكلام الأشعري، الذي وضّحه الغزالي. وكـانت مدرسة شافعية أخرى، التاجية[4]، قد تأسست عام 482/ 1089. وإذا زرنا خلال أيامنا هذه في المغرب مثلاً، مدارس رائعة، كما في ساله، فاس، مكناس أو مراكش، تشهد على قدم المؤسسة وحيويتها، فعلينا أن لاننسى أن هذا النظام من التعليم، المرتبط بالجامع، استمرّ حتى أيامنا هذه. إن طه حسين يصف وصفاً رائعاً في الجودة، في كتابه، كتاب الأيام، جو الجامع ـ الجامعة حيث تختلط الصلاة والتعليم: «وكان الصبيّ يحبّ الأزهر في هذه اللحظة حين ينفتل المصلّون من صلاة الفجر وينصرفون وفي عيونهم النعاس، ليتحلّقوا حول هذا العمود أو ذاك، وينتظروا هذا الأستاذ أو ذاك، فيسمعوا منه درس الحديث أو درس التفسير أو درس الأصول أو درس التوحيد. وكان الأزهر في هذه اللحظة هادئاً لا ينعقد فيه ذلك الدويّ الغريب الذي كان يملؤه منذ أن تطلع الشمس إلى أن تُصلّى العشاء، وإنما كنت تسمع فيه أحاديث يتهامس بها أصحابها، وربما سمعت فتى يتلو القرآن في صوت هادىء معتدل، وربما مررت إلى جانب مصلٍّ لم يدرك الجماعة أو أدركها ولكنه مضى في التنفّل بعد أن أدّى الفريضة. وربما سمعت أستاذاً هنا أو هناك يبدأ درسه بهذا الصوت الفاتر، صوت الذي استيقظ من نومه فأدّى صلاته ولم يطعم بعدُ شيئاً يبعث في جسمه النشاط والقوة، فهو يقول في صوت هادىء حلو منكسر بعض الشيء: «بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. قال المؤلف رحمه الله تعالى ونفعنا بعلمه آمين»[5].

---

4) انظر لاوست، **سياسة الغزالي**، ص24.

(5) ويتابع طه حسين حديثه: «والطلاب يسمعون لهذا الصوت في هدوء وفتور يشبهان هدوء الشيخ وفتوره. وما أكثر ما كان الصبي يوازن في نفسه بين أصوات الشيوخ حين ينطقون بهذه الصيغة في درس الفجر، وأصواتهم حين ينطقون بها في درس الظهر [...] وكانت هذه الموازنة تعجب الصبي وتثير في نفسه لذة ومتاعاً. وكان يسعى مع صاحبه حتى يرقى هاتين الدرجتين اللتين يبتدىء بهما الليوان، وهناك إلى جانب عمود من هذه الأعمدة المباركة قد شُدّ إليه كرسي بسلسلة غليظة يجلسه صاحبه ويقول له: انتظر هنا وستسمع درساً في الحديث، فإذا فرغت من درسي فسأعود اليك. وكان درس صاحبه في أصول الفقه. وكان أستاذ صاحبه الشيخ راضي رحمه الله، وكان الكتاب الذي يدرّسه الشيخ راضي كتاب التحرير للكمال بن الهمام». **الأيام**، ص. 18 ـ 19، الجزء الثاني، الطبعة العربية الثانية والخمسون، دار المعارف بمصر، 1974.

ونكتشف في هذا الوصف لطه حسين مكاناً للمعلم في بداية القرن العشرين له التقاليد نفسها التي لجامع البصرة في النصف الأول من القرن الثامن، إذا رجعنا مثلاً إلى رواية حكاها الشهرستاني ببداية حركة المعتزلة: وإذ أجاب واصل بن عطاء، قبل معلمه الحسن البصري، عن سؤال يتناول المؤمنين الذين يرتكبون الكبيرة، فإنه «نهض وانفصل عن الجمهور، إذ بلغ عموداً من الجامع، ليؤكد الجواب الذي قدّمه لأصحاب الحسن البصري بحركة من يده»[6]. ونلاحظ في هذين النصّين على وجه الخصوص كم يوجد تداخل وثيق بين الجامع والمدرسة، بين الصلاة والتعليم، وكم يحيل طه حسين باستمرار إلى الله ونبيّه. ونلاحظ أيضاً أن الدرس المذكور في كتاب الأيام هو شرح مؤلّف معلم، يتمّ شفهياً.

ويمكننا أن نرى علامة على هذا الاهتمام الدائم في الحضارة العربية بالتعليم في ملاحظة بيلاّ بمناسبة الحديث عن مقامات الحريري (446/ 1054 ـ 516/ 1122): «تأريخ إنجاز المقامات ـ التي كانت كتابتها شاقّة في بعض الأحيان ـ غير معروف على وجه اليقين، ولكن الأندلسي يوسف بن علي القضاعي، الذي كان قد درسها بإشراف المؤلّف، كان قد جعلها معروفة منذ عام 502/ 1108 في اسبانية وكان قد شرحها بعد بضع سنين لابن خير الأشبيلي؛ وانطلاقاً من بداية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، شكّلت المقامات جزءاً من برنامج الدراسة لدى أدباء الأندلس. [. . .] إنها كانت من جهة أخرى كلاسيكية منذ حياة المؤلف. [. . .] ويتباهى هو ذاته بأنه أذن شخصياً بنسخ سبعمئة نسخة منها»[7].

ويبدو الاهتمام بالبيداغوجيا أيضاً، قبل قرنين، عبر مؤلف كـ الفهرس لابن النديم، في لمحاته وقوائمه للمؤلفين والمؤلفات المصنّفة تبعاً للمجالات المختلفة من المعرفة، على نحو يساعد العلماء في مجالهم.

---

6) عن هذه الرواية الشهيرة للشهرستاني، نستعمل ترجمة فاده، ص136، ... مهم أمر صحة الرواية ومصداقيتها. فما يثير اهتمامنا هو الإلماع الحاصل إلى نمط التعليم في العصر، مع المعلم عند قاعدة عمود.

(7) الموسوعة الإسلامية، الطبعة الثانية، III، ص. 228، بند «الحريري»، نشره د. س. مارغوليوس بالاشتراك مع ش. بيلاّ. والإحالة إلى سبعمئة نسخة مقتبسة من ياقوت، معجم الأدباء، XVI، ص. 267.

الشاغل البيداغوجي لدى الفارابي

الاهتمامات التعليمية لدى الفارابي تحتلّ مكاناً ذا أهمية. وذلك يتأكّد في الموضوعات التي تعالجها مؤلفاته، وفي غزارة الشروح التي تركها لنا، وفي المفردات أيضاً التي تستعملها بعض مؤلفاته.

ويؤلف الفارابي عدداً معيّناً من المؤلفات بهدف يمكننا أن نصفه، دون أن نشوّهه، بأنه تعليمي. وعلى هذا النحو إنما سيكون واضحاً جداً في هذه المسألة، في بداية كتاب **إحصاء العلوم**، عندما يصرّح: «وينتفَع بما في هذا الكتاب، لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلّم علماً من هذه العلوم[8] وينظر فيه علِمَ على ماذا يقدم وفي ماذا ينظر وأي شيء سيفيد لنظره ما غناء ذلك وأي فضيلة تنال به، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عَمَىً وغَرَر. وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم، فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف»[9]. فالفارابي يضع نفسه على هذا النحو في خدمة وبمتناول الذين يرغبون في أن يتعلّموا علماً ويتقدّموا فيه. ويصرّح أنه يريد أن يكون مفيداً لهم ويقودهم في تعلّم العلم الذي يختارونه.

وقارب الفارابي على الغالب، إضافة إلى هذه الأمثلة النموذجية في كتاب **إحصاء العلوم**، مسائل بهدف مفاده أن يساعد أولئك الذين ينذرون أنفسهم لعلم من

---

(8) عدّد الفارابي خمسة أجزاء كبرى من مؤلّفه، تغطّي مجموع العلوم: الأول في علم اللسان وأجزائه؛ والثاني في علم المنطق وأجزائه؛ والثالث في علوم التعاليم، وهي العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمي وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل، والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه، وفي العلم الإلهي وأجزائه؛ والخامس في العلم المدني وأجزائه، وفي علم الفقه، وعلم الكلام. **إحصاء** (أمين)، ص. 43، 6 ـ 10.

(9) **إحصاء** (أمين)، ص. 43، 10 ـ 44، 3 ويتابع الفارابي والشاغل البيداغوجي نفسه يرافقه: «وينتفع به [بهذا الكتاب] أيضاً في تكشيف من ادّعى البصر بعلم من هذه العلوم ولم يكن كذلك: فإنه إذا طولب بالإخبار عن جملة ما فيه وبإحصاء أجزائه وبجمل ما في كل جزء منه فلم يضطلع به تبيّن كذب دعواه وتكشّف تمويهه. وبه يتبيّن أيضاً فيمن يحسن علماً منها هل يحسن جميعه أو بعض أجزائه وكم مقدار ما يحسنه. وينتفع به المتأدب المتفنّن الذي قصدُه أن يشدو جمل ما في كل علم، ومن أحبّ أن يتشبّه بأهل العلم ليُظنّ به أنه منهم». (ص. 44، 4 ـ 11).

العلوم. فألف على هذا النحو مداخل في الفلسفة[10] أو المنطق[11]، وعلم العدد[12]، والموسيقى[13] الخ. وألف أيضاً شروحاً عديدة، ونحن نتذكّر أن ابن سينا يقول إنه لم يفهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو إلا بعد أن قرأ شرحاً ألفه الفارابي[14]. وعلينا أيضاً أن نذكر شروحه لكتاب المنطق ولكثير من المؤلفات الأخرى إذ يتابع الهدف البيداغوجي نفسه. وقائمة مؤلفاته طويلة.

ونودّ هنا أن نلفت الانتباه، على وجه أخص في هذا الفصل الأخير، إلى استعمال الفارابي مفردات خاصة بالتعليم، وأن نتوقّف عند بعض التفصيلات التي يخصّصها لها.

فثمة، في مؤلف مثل كتاب الحروف، ألفاظ مثل العلم، التعلّم، تتكرّر غالباً في بعض المقاطع. فهو يلجأ عدة مرات على سبيل المثال عندما يعالج نشوء الصنائع اللغوية والصنائع القياسية[15]، إلى الثنائي علّم وتعلّم[16] أو إلى ألفاظ

---

(10) مثل رسالة فيما ينبغي أن يُقدّم قبل تعلم الفلسفة.

11) مثل المدخل إلى علم المنطق؛ أو المؤلف المعنون: كتاب التوطئة في المنطق؛ أو فصول يُحتاج إليها في صناعة المنطق.

(12) مثل كتاب المنتخب من كتاب المدخل في الحساب.

(13) المدخل في الموسيقى.

(14) يستحقّ هذا المقطع الرائع أن نذكره هنا بكامله: «قرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليّ غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي وقلت هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه، وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الورّاقين وبيد دلاّل مجلّد ينادي عليه، فعرضه عليّ فرددته ردّ متبرّم معتقداً أن لا فائدة في هذا العلم. فقال لي اشتر مني هذا فإنه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه. فاشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة. ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته، فانفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر قلب. وفرحت بذلك وتصدّقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى». ابن أبي أصيبعة، II، ص3، 28 ـ4، 4.

15) حروف، مقطع 135 ـ 146، ص؛ 147 ـ 153.

(16) «يمكن تعليمه وتعلمه»، حروف، مقطع 136، ص. 147، 18؛ أو بصيغة الفعل المجهول «تُعلَّم وتُعلَّم»، مقطع 137، ص. 148. 8 و 10، ثم مقطع 143، ص. 152، 2.

مختلفة من جذر ع ل م، مثل **علّم تعليم**، أو **عِلم**، معرفة[17]. وأكثر من ثلث كتاب **الألفاظ المستعملة في المنطق** مخصّص صراحة، على النحو نفسه، لنماذج التعليم المختلفة ولتطبيق المباديء المستنبطة على هذا النحو من المنطق[18].

هناك ملاحظة تمهيدية ستتيح لنا، قبل أن ننتقل إلى دراسة بعض المقاطع، أن نوضّح حقل العمل في التعليم. فلفظتا **علّم** و **تعلّم** مبنيتان انطلاقاً من الجذر نفسه، جذر ع ل م، الذي معناه بيان شيء أو تمييزه، ومعنى **عَلِم** أي **عَرَف**. والحال أن الفارابي يُسهم، فيما يخصّ هذه المسألة من المعارف وارتباطها بالتعليم، بتوضيحٍ ذي أهمية في الجزء الثاني من أجزاء **المدخل الى المنطق**، الخمسة. ويعلن فيه: «الأشياء التي تُعْلَم منها ما يُعلم لا باستدلال ولا بفكر ولا برويّة ولا باستنباط، ومنها ما يُعلم بفكر واستنباط، والتي تُعلَم أو توجد لا بفكر ولا باستدلال أصلاً أربعة أصناف: مقبولات [الأفكار المتلقاة]، ومشهورات، محسوسات، ومعقولات أُوَل»[19]. وهكذا يوجد مع ذلك، إذا كان التعليم ينصبّ على مجال المعارف، مجال كاملٌ من المعرفة يفلت من التعليم، وسيثير اهتمام الفارابي بصورة أساسية ما يمكنه أن يكون موضوع التعليم، ما يمكنه، لهذا السبب، أن يكون موضع تنظيم وعقلنة ليصبح موضوع دليل وبرهان. ولهذا السبب، فإن التعليم الذي يثير اهتمام الفارابي ينصبّ على المعارف التي يمكنها أن تصبح موضوع علم وليس على مجموع المعارف. وهذه

---

(17) انظر **كتاب الحروف**، مقطع 140، ص.150، 8؛ مقطع 142، ص. 151، 9؛ مقطع 143، ص. 152، 2، 3، 5، مقطع 144، ص. 152، 7، 13، 15.

(18) **ألفاظ**، مقطع 40 ـ 50، ص 86 ـ 94؛ نماذج التعليم المختلفة، ص. 94 ـ 104: ما ينبغي أن يعرفه من يتعلّم المنطق؛ مقطع 58 ـ 65، ص. 104 ـ 111: المدخل الى علم المنطق.

(19) **فصول**، دونلوب 1955، ص. 267، 4 ـ 6؛ انظر الترجمة الانغليزية، ص. 275؛ نشر توركر (1985)، ص. 204، 7 ـ 9.

السمة، سمة العلم، ستنعكس على طبيعة التعليم الذي سيصبح لدى الفارابي شيئاً علمياً[20].

سمة التعليم العلمية

وصفنا في القسم السابق ولادة العلوم الألسنية وتطورها[21]. وبعد أن وصف الفارابي بداية العلم الألسني بفضل الجمع الشفهي للإعلام ثم كتابته، وبعد أن ذكر ما حدث لدى العرب بين عامي 90 و 200 للهجرة[22]، يلخّص في بعض الجمل بدايات صناعة المعاجم وبدايات النحو[23]. ويتابع: «ثم من بعد ذلك يحدث للناظر فيها تأمّل ماكان متشابهاً في المفردة منها وعند التركيب، وتؤخذ أصناف المتشابهات منها وبماذا تتشابه في صنف صنف منها وما الذي يلحق كل صنف منها. فيحدث لها عند ذلك في النفس كليات وقوانين كلية، فيحتاج فيما حدث في النفس من كليات الألفاظ وقوانين الألفاظ إلى ألفاظ يعبّر بها عن تلك الكليات والقوانين حتى يمكن تعليمها وتعلّمها»[24]. وهذه الملاحظة التي أبداها الفارابي، ملاحظة كانت قد استرعت انتباهنا فيما سبق، في إطار تقديمنا التسمية[25]، تتّخذ هنا أهمية كبرى لأنها تصادر على وضع علمي حقيقي للتعليم: يرتكز التعليم على كليات

---

(20) يمكننا أن نتذكّر هنا انتقادات أرسطو في بداية التحليلات الأولى، الموجّهة إلى أولئك الذين ينفون إمكان المعرفة العلمية والى الذين يزعمون إخضاع كل حقيقة للبرهان. «مذهبنا الخاصّ بنا أن كل علم ليس برهانياً، فعلم القضايا المباشرة مستقلّ عن البرهان على العكس». التحليلات الأولى، 18b 726، ترجمة تريكو، ص. 16 ـ 17.

(21) انظر ما سبق، ص. 286 وما يليها.

(22) انظر ما سبق، ص. 290 وما يليها.

(23) «فتؤخذ ألفاظهم المفردة أولاً، إلى أن يؤتى عليها [...] فتُحفظ وتكتب، ثم ألفاظهم المركّبة كلها من الأشعار والخطب». حروف، مقطع 136، ص. 147، 11 ـ 13.

(24) حروف، مقطع 136، ص. 147، 13 ـ 18.

(25) انظر ما سبق، ص. 306 ـ 307.

وعلى قوانين تحكم هذه الكليات. ذلك أن علم الأشياء المفردة غير ممكن وجوده، بل الوجود لعلم الكليات فقط[26].

هذا الانتقال إلى الكلي، فلنلاحظه، مزدوج: إنه يُنتج المعاني الكلية أول الأمر، يوضّح الفارابي، ثم ينتج القوانين الكلية التي تحكم هذه المعاني. ونجد هنا من جديد، في جهد البحث عن التشابهات وتقريب الألفاظ بعضها من بعض، ذلك الميل إلى **النظام والترتيب**، ميلاً كان الفارابي قد بيّنه آنفاً في **كتاب الحروف** وهو يتحدّث عن **صناعة الشعر**[27]، وكنا قد ألححنا عليه. وما يثير اهتمامنا هنا هو أن هذا الميل وُضع في علاقة مع **ضرورة تسمية**، هي ذاتها تحكمها **حاجات التعليم (تعليم وتعلّم)**. فثمة هنا إذن صلة مباشرة بين تسمية وتعليم، صلة تمنح التعليم مكانة ذات امتياز لأنها هي التي تسوّغ التسمية، ولأنها هي التي، من جهة أخرى، تمنح التعليم قيمة علمية لا قيمة ذرائعية فقط، لأنه ينصبّ على الكليّ وليس على الجزئي.

وبوسعنا على وجه الضبط أن نضيف هنا أن هذه الانتقال الى الكلي غير مباشر ولا ينجم عن الطور الأول من أطوار التعلّم الذي نجمع خلاله ونراكم، بواسطة التعليم الشفهي غير المباشرة، أكبر عدد ممكن من الألفاظ، والمعطيات المتنوّعة. وهذا الانتقال الى الكلي لا يحدث خلال الطور الذي تُجمع فيها الألفاظ، وهو طور شفهي بصورة أساسية، بل يحدث بعد ترسيخها في الذاكرة أو كتابتها وبعد عمل التفكّر في الأقوال.

---

(26) انظر أرسطو **التحليلات الأولى**، 1، 24، 86a، 4 وما يليها: «أضف إلى ذلك أن البرهان كلّما أصبح جزئياً سقط في اللانهاية، في حين أن البرهان الكلّي يميل نحو البسيط والحدّ. والحال أن معرفة الأشياء الجزئية، بوصفها لامتناهية، ليست ممكنة، إنها بوصفها متناهية إنما يمكن معرفتها. فهي بصفتها إذن كلية بالحري،، وليس بصفتها جزئية، إنما نعرفها».

(27) **حروف**، مقطع 129، ص. 142، 13 ـ 15؛ انظر ما سبق، ص. 227 ـ 228،

وثمة هنا خاصيّة من خصائص الانتقال من المشافهة الى الكتابة. فما دمنا نبحث عن جمع معطيات ألسنية، وألفاظ أو صيغ، فإن موقف من يجمع هذه العناصر هو موقف الإخلاص لما يتلقى، وخضوع أقصى لما يتلقى بحيث يمكنه أن يحفظه في كليته ونقائه الأصلي. إنه طور سلبي بالحري فيما يتعلق بالفاعلية العقلانية بالمعنى الدقيق للكلمة، فاعلية الفكر، فالمهم إذن هو الحفظ عن ظهر قلب، وإذا كتبناه، فذلك لمساعدة الذاكرة في عملها. فكل شيء يتغيّر انطلاقاً من اللحظة التي نبحث فيها عن المقارنة والتقريب: فلم يعد الشاغل فقط أن ننقل الوديعة المتلقاة بأمانة، بل أن نبينها ونستنبط قوانينها بالتفكّر. فتخلف السلبية النسبية فاعليةٌ ستتجلّى على نحو أساسي بإنتاج معان وقوانين كلية، وألفاظ أيضاً؛ فثمة هنا ولادة ضرب من اللغة التقعيدية، كما بيّنا سابقاً[28]، وذلك أمر لا يمكنه أن يحدث في منظور نقل شفهي للمعرفة بل في منظور تفكّر وتنظيم ينصبّان على المكتوب، ذلك أن عمل إعداد المعاني، والقوانين، والألفاظ، يفترض أن يكون الفكر متحرراً من مهمة حفظ الذكريات، وأن يكون بوسعه إذن أن يرتكز على مكتوب لم يعدْ فقط مساعد الذاكرة، بل وسيلة بلوغ مباشر للمعرفة، ويحرّر الفكر من موقف الخضوع التام للمعطى المدروس.

وتنجم عن ذلك دقّة متنامية، ذلك أن هذا النقل الشفهي للمعطيات ليس مع ذلك بمنجىً من الأخطاء أو من التغيّرات غير المحسوسة الناجمة عن تفسيرات لاشعورية، وإن كان يتميّز بشاغل أمانة كبير وبالامتثالية، وبرفض التجديد. في حين أن النقل المكتوب الذي يحرّر الفكر من أجل الإبداع يؤمّن في الوقت نفسه أعظم صحة لما يُنقل، من حيث أن ما يُنقل ثابت وغير خاضع الى تغيّرات الكلام[29].

---

(28) انظر ما سبق ص. 309 وما يليها.

(29) ذلك لا يلغي مع ذلك مخاطر الخطأ، كالأخطاء الناجمة عن الناسخ، سواء أكان دقيقاً أو على العكس ضعيف التدقيق في التفصيلات؛ ولكن المقصود هنا نموذج مختلف من الأخطاء التي تمكننا تسويتها بواسطة نقد النصّ.

والحقيقة أن سمة التعليم العلمية لا تأتيه فقط من لجوئه إلى الكتابة أو من دقتها، ولكنها ترتبط على وجه الخصوص بكون التعليم ينصبّ على معطيات كلية تمكّن من الاستدلال والبرهان.

وترتبط سمة التعليم العلمية هذه أيضاً بما كنا قد لفتنا الانتباه إليه سابقاً[30] عندما كنا نذكّر بأن الفارابي يصرّح، في نهاية عمل التسمية الذي أنجزته العلوم الالسنية، أن اللغة واللسان كانا قد أصبحا **صناعة**، يقول الفارابي، يمكنها أن تُعلّم وتُتعلّم بالكلام، وأن بوسعنا أن نقدّم أسباب كل ما يُقال. وكنا قد أضفنا أن العلم الألسني كان قد وُلد وأن الفارابي كان قد انضمّ إلى التأكيد الأرسطي في **التحليلات الأولى**، القائل إن العلم يوجد عندما توجد المعرفة بالسبب. وماينبغي إضافته إلى ذلك إنما هو أن الشرح والمعرفة بالسبب غير ممكنين إلا بفضل عمل كان قد أُنجز في المعاني، والقوانين، والألفاظ، ولاسيما بعمل إعداد القوانين التي تصف السير الوظائفي للوقائع الألسنية.

أشكال التعليم المختلفة

لفتنا الانتباه إلى سمة التعليم العلمية ونحن نتحدث عن العلوم الألسنية. ولكن العلم إنما يصبح كاملاً بالفلسفة، كما رأينا ذلك سابقا[31]. ويقودنا هذا الوضع إلى أن نلاحظ أن التعليم، في رأي الفارابي، سيكون دقيقاً وعلمياً، قليلاً أو كثيراً، شأنه شأن العلوم التي يوجد منها علوم تكون أكثر برهانية من علوم أخرى، أو نقول، لنكون أكثر دقّة، هي أكثر صرامة من علوم أخرى على مستوى البرهان. وليس ذلك فحسب تبعاً لسمة العلم العلمية التي ينصبّ عليها التعليم، سمة علمية قليلاً أو كثيراً، بل تبعاً، بالنسبة لعلم واحد، للمستمعين وقدراتهم. وعلى هذا النحو، وقد رأينا ذلك، إنما يمكن أن يتّخذ تعليم الفلسفة شكلين، شكل تعليم خاصّ نوعيّ، للفلسفة، أو شكل تعليم **عام**، **مشترك للجميع**[32]. ولن نعود هنا

---

30) انظر ما سبق، ص. 327.

(31) انظر ما سبق، ص. 314 وهامش 138.

(32) حروف، مقطع 143، ص152، 2.

إلى ما قلناه عندئذ عن التقسيم الذي ينجم عن ذلك بين الدين والفلسفة، بين العلوم الدينية والعلوم الفلسفية، ولكننا سنتوقف عند هذا الجانب، البيداغوجي بالمعنى الدقيق للكلمة، من التعليم، الذي يكمن في الأخذ بالحسبان قدرات من يتوجّه إليه التعليم. فثمة هنا شاغل عملي جداً من تنويع التعليم الذي نكتشف أثره في المدينة الفاضلة، عندما يصرّح الفارابي: "وهذه الأشياء[33] تُعرف [أي يعرفها أهل المدينة الفاضلة] بوجهين: إما أن ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة، وإما أن ترتسم فيها بالمناسبة والتمثيل، وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها. فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراهين وببصائر أنفسهم. ومن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء اتّباعاً لهم وتصديقاً لهم وثقة بهم. والباقون منهم يعرفونهم بالمثالات التي تحاكيها، لأنهم لا هيئة في أذهانهم لتفهمها على ما هي موجودة إما بالطبع وإما بالعادة، وكلاهما معرفتان. إلا أن التي للحكيم أفضل لا محالة"[34].

يوجد هنا تمييز بين شكلين من التعليم يرتكزان على وسيلتين لبلوغ المعرفة: البرهان أو المثال. ولا ينبغي لنا، بصورة مستقلة عن كل حكم قيمة [illegible] يصرّح الفارابي أن المعرفة بالبرهان، الخاصّة بالفلاسفة، هي الأفضل [illegible] أن نتوجّه إلى كل الناس على نحو واحد، ذلك أن للأذهان قدرات مختلفة وليست كلها قادرة على البرهان. والفارابي، إذ يفعل ذلك، يستأنف التمييز الذي كان يقترحه، في المقطع 143 من كتاب الحروف الذي يستوقفنا، بين الطرائق البرهانية (التي تستند إلى استخدام

---

(33) المقصود هو السبب الأول، الأشياء المفارقة للمادة، الجواهر السماوية، الأجسام الطبيعية [illegible] الإنسان، ماله علاقة بالنفس وقواها، ثم بالمدينة.

34) ويتابع الفارابي على هذا النحو: "والذين يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها [illegible] بمثالات قريبة منها، وبعضهم بمثالات أبعد قليلاً، وبعضهم بمثالات أبعد من [illegible] بمثالات بعيدة جداً". كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، نشر وترجمة [illegible] ص 126، 128 [illegible] من النصّ العربي، وص 109، 110 من الترجمة؛ أو ص 278 – 281 من [illegible]

الأدلة المقنعة أو البرهان حسب الترجمة التي قدّمها غواشون للفظة **برهان**)[35]، من جهة، والطرائق الجدلية، والخطبية، والشعرية، من جهة أخرى.

ولكننا نودّ أن نفصّل، إلى جانب هذا التمييز لضروب التعليم تبعاً للحضور أو الجمهور الذي نوجّهها إليه، فيما يقوله الفارابي في **كتاب الألفاظ** عندما يميّز أشكال التعليم حسب **طرائق التعليم المستعملة**: «والتعليم قد يكون بسماع وقد يكون باحتذاء. الذي بسماع هو الذي يستعمل المعلم فيه القول، وهذا يسمّيه أرسطاطاليس التعليم المسموع "auditu"»[36]. والذي يكون باحتذاء هو الذي يلتئم بأن يرى المتعلم المعلم بحال ما في فعل أو غيره، فيتشبّه به في ذلك الشيء أو يفعل مثل فعله، فيحصل للمتعلّم القوة على ذلك الشيء أو الفعل. والأمور التي يلتئم تعليمها بقول، فإن منها ما قد يمكن أن يكون باحتذاء، ومنها ما شأنه أن يكون بالقول فقط لا غير»[37].

---

(35) **معجم**، رقم 47، ص. 21. **برهاني** يُترجم بالمقابلات الفرنسية: Probant ،démonstrotif donnant argumentation، وتعني على التوالي: برهاني، مقنع، يقدّم ضرباً من الحجاج المؤكد. **معجم**، رقم 48، ص22.

(36) يحيل مهدي، في طبعته **كتاب الألفاظ**، في هامش، ص113- 111، إلى **تاريخ الحيوانات**، Ix،1، a608، 17 21: «نشارك بعض الحيوانات في ضرب من القدرة على التعلّم والتعليم على حدّ سواء، وتأتيها الدروس من الحيوانات التي تماثلها أو من الناس: إنها الحيوانات التي تشاركهم قوة السمع، أعني الحيوانات التي لا تدرك الفروق بين الأصوات فحسب، ولكنها التي تميّز مختلف معاني العلامات أيضاً (نحن نتابع طبعة بيير لويس وترجمته في مجموعة بوده، الآداب الجميلة، III، ص63).
ويحيل مهدي أيضاً إلى **أجزاء الحيوانات**، II، 17، 1-b 35 a 660: «إن العصافير الأصغر هي التي لها الغناء الأكثر تنوّعاً. وتستخدم كلها اللسان لتتفاهم بينها، ولكن بعضها يفعل ذلك أفضل مما يفعله بعضها الآخر إلى حدّ يبدو أن ثمة بعض الأنواع التي تتعلّم بالتبادل. وقد تكلّمنا على ذلك في **تاريخ الحيوانات**» (b2 34 a660)، في طبعة وترجمة ب. لويس، مجموعة بوده، الآداب الجميلة، ص60). وفي الصفحة 183، يشير ب. لويس في الهامش إلى أن المقطع الذي يحيل إليه أرسطو هنا هو الكتاب IV، الفصل 9، من **تاريخ الحيوانات**، ولاسيّما 23-- b 20 a 536، حيث تُبحث زقزقة العصافير وصوت ذوات الأربع الولود، وحيث يصرّح أرسطو أن العصافير إذا كان ممكناً أن يكون لها لغة، فإن الحالة هذه ليست لدى ذوات الأربع بل لدى الإنسان الذي هذه هي خاصّته. ثم يضيف فيما بعد: «رأى بعضهم آنفاً عندليباً يعلّم الغناء عصفوراً صغيراً، وذلك أمر يفترض أن اللغة dialektos والصوت phoné ليسا من طبيعة واحدة وأن اللغة يمكنها أن تتكوّن بالتربية. والصوت الواحد موجود لدى الناس كلهم، ولكن لغتهم ليست واحدة». (20 ،17 b 536).

(37) **ألفاظ**، مقطع 40، ص86، 11 17

ونحن نكتشف هنا التقابل بين السمع والرؤية، تقابلا صادفناه في الفصول السابقة، ولكن في شروط مختلفة كل الاختلاف. والواقع أن التقابل بين المشافهة والكتابة ليس هو الماثل خلف هذا التمييز بين نمطي التعليم، بل الماثل بالحري، على ما يبدو، هو الفارق بين معرفة نظرية ومعرفة عملية. وليس إلا في مرحلة لاحقة ستأتي الكتابة لتكمل المعرفة النظرية التي ينقلها الكلام. وما هو موضع البحث هنا، إنما هو نقل معرفة عملية بالتكرار الذي يحاكي الفعل، من جهة، ومن جهة ثانية، نمط نقل ينصبّ على معرفة تُصاغ بالكلام، على معرفة تحتويها أقوال وتمكنها، والتتمة ستبيّن ذلك، أن تنفذ إلى معرفة نظرية أو تأمّلية.

ويأخذ الفارابي بالحسبان، قبل أن يحلّل المعرفة التي لا يمكنها أن تُنقل إلا لفظياً، تلك المعرفة التي يمكنها أن تُنقل شفهياً وبالمحاكاة في وقت واحد. ولا يمكن أن يكون المقصود هنا سوى معرفة هي بالضرورة عملية، مهما كان ممكناً لها أن تُصاغ بالكلام والقول، لأنها يمكنها أن تُنقل بمجرد المحاكاة التي هي محاكاة عمل.

كل ذلك مطابق لما يقوله أرسطو في كتاب الشعر ونجده من جديد في الترجمة العربية لأبي بشر متّى بن يونس، معلم الفارابي، حيث يمكننا أن نقرأ: «ويشبه أن تكون العلل المولّدة لصناعة الشعر التي هي بالطبع: علّتان. والتشبيه والمحاكاة مما ينشأ مع الناس منذ أول الأمر وهم أطفال. وهذا مما يخالف به الناس الحيوانات الأخر، من قِبَل أن الإنسان يشبه ويستعمل المحاكاة أكثر ويتلمذ ويجعل التلمذات بالتشبيه والمحاكاة للأشياء المتقدّمة والأوائل، وذلك أن جميعهم يسرّ ويفرح بالتشبيه والمحاكاة»[39]. وإذا اعتبرنا أن المقصود هنا سيرورة تتدخّل منذ الطفولة وتسم الطريقة التي بها الإنسان يحتاز الأشياء على نمط المعرفة، فإن بإمكاننا أن نعتبر في الواقع أن سيرورة المحاكاة التي اقترحها الفارابي في كتاب الألفاظ ذات علاقة بالشكل الأول الذي تتّخذه المعارف وهو من النسق العملي.

---

(38) الأشياء المتقدّمة والأوائل: المقابل في اليوناني tas protas، الذي ترجمه هاردي ونالله: «بواسطة هذه [المحاكاة] إنما يكتسب معارفه الأولى» كتاب الشعر، طبعة هاردي وترجمته، الآداب الجميلة، 1977، ص33، 8 ا 1448.

(39) أرسطو، كتاب الشعر، ترجمة أبي بشر متّى، نشر عيّاد، ص 37، 10 – 16؛ طبعة بدوي، ص 91، 7–11؛ ذلك يقابل ما في الشعر 9–4 ا 1488

ويضيف أرسطو، في كتابه **توالد الحيوانات**، توضيحاً فيما يخصّ التكرار أو المحاكاة النسبية لما يُسمع. ويصرّح فيه: «فعلُ التّعلم ناشيء مما يُقال حتى يُكرَّر ما أُصغي إليه»[40]. فثمة هنا، كما لدى الفارابي، تقريب بين التعلّم بالمشافهة والتعلّم بالتكرار. إنها حالة خاصة تثير الاهتمام من حيث أنها تسمح بألا نقطع الصلة بين نمطي التعليم دون أن نخلط بينهما مع ذلك. فإلى التعليم بالمشافهة من جهة أخرى إنما سيوجّه الفارابي اهتمامه على نحو خاص جداً إذ يحدّد الشروط التي يتطلّبها:

«وكل شيء شأنه أن يُتعلّم بقول، فإنه يلزم ضرورة أن يكون للمتعلّم في ذلك الشيء أحوال ثلاثة. أحدها أن يتصوّر ذلك الشيء ويفهم معنى ما سمعه من المعلم، وهو المعنى الذي قصده المعلم بالقول. والثاني أن يقع له التصديق بوجود ما تصوّره أو فهمه عن لفظ المعلم. والثالث حفظ ما قد تصوّره ووقع له التصديق له به. وهذه الثلاثة هي التي لابدّ منها في كل شيء يُتعلّم بقول»[41].

فتصور الشيء وفهمه، والتصديق المنسوب إلى وجوده، وحفظه، تلك هي الاستعدادات ومراحل التعليم في مسيرته الشفهية على حدّ سواء. والأكثر أهمية في هذه السيرورة، إذا رجعنا إلى النحو الذي يتابع عليه الفارابي عرضه، هو تصوّر الشيء وفهمه، الشيء موضوع التعليم. والواقع أن الفارابي يفصّل في الأشياء التي يلجأ إليها المدرس حتى يثير هذه الاستعدادات الثلاثة: الألفاظ الدالّة على الشيء، تعريفه (حدّ)، أجزاء التعريف، مايوجد فيه من جزئي وكلي، تعريفات الشيء الوصفية، الخاصّ، العرَض، الشبيه والنقيض، التقسيم، والنمط (المثال)،

---

(40) أرسطو، **توالد الحيوانات**، V، 2، ii 781 26-27. يترجم ب. لويس، في ترجمته المصاحبة لطبعة الآداب الجميلة: «ولهذا السبب يتيح فهم الكلام الملفوظ أن يكرّر المرء ماسمعه».

(41) **ألفاظ**، مقطع 40، ص86، 17-87، 5. ويتابع الفارابي عرضه: «والمعلم فإنما ينبغي أن ينحو أبداً نحو أن يحصّل للمتعلّم هذه الثلاثة بالجهات التي يكون تحصيلها أسهل إمكاناً، وأن يكون الذي يحصل على أجود مايمكن أن يحصل وجهات التعليم التي تستعمل في تحصيل هذه الثلاثة تسمّى أنحاء التعليم. وأنحاء التعليم تختلف بحسب اختلاف الأمور التي تُستعمل في التعليم وبحسب اختلاف جهات استعمال كثير من تلك الأمور عند التعليم». (مقطع 40، ص 87، 5-10)

والاستقراء، والقياس، ووضع الشيء أمام الأعين: «وهذه كلها ما عدا القياس فتنفع في تسهيل الفهم والتصور»[42].

ويضعنا الفارابي، إذ يفعل ذلك، على الدرب الذي سيقود إلى العلوم النظرية والتأملية، ذلك أن لدينا هنا كل العناصر التي عرضها في الفصول السابقة، العناصر المستخدمة في المنطق الذي يبيّن تنظيمها واستعمالها في إطار التعليم. والواقع أن هذا التقديم وهذا التحليل، تقديم التعليم الشفهي وتحليله، يتيحان للفارابي أن يوضّح ما ينبغي لمن يتلقّى التعليم أن يجده في مدخل كل كتاب: هدف الكتاب، فائدته، تقسيماته، إلى أي صناعة ينتمي وعلى أي نحو، عنوانه واسم المؤلّف، ونمط التعليم المستعمل فيه[43]. وهذا المخطّط النموذج سيكون موضع الاستخدام، في الجزء الأخير من كتاب الألفاظ، مدخلاً لدراسة المنطق[44].

الوضع الجديد للكتابة والكتاب

نحن نصل على هذا النحو إلى غائية التعليم الشفهي الذي يصفه الفارابي: فهم المعرفة التي يحتويها كتاب وتمثّلها، بالنظر إلى أن هذا الكتاب يُعتبر عرض جزء من صناعة أو علم. فثمة إذن حركة من الذهاب والإياب بين الكتابة والمشافهة تستولي علينا، ولكننا نوضّح جيداً أن التعليم موضوع حديثنا هنا هو التعليم الشفهي بالنسبة للفارابي. ويتناول هذا التعليم كتاباً، كتابة، بالتأكيد، ولكن هذه الكتابة تحتاج إلى شرح المعلم كما كان يعرضه افلاطون. وهذه الحاجة الى شرح التعليم يشرحها كون المكتوب بالأحرف العربية منيعاً إلا على من سمع قراءته وشرحه: وإلا، فلن يكون ممكناً له في الواقع أن يقرأه، بسبب العجز عن أن ينطق الألفاظ التي لا يعرفها وهو يتعلّمها نطقاً صائباً. وذلك يفضي في الحالات التي تفحّصناها أعلاه،

(42) ألفاظ، مقطع 41، ص. 87، 11 ـ 15 ـ 16. يوضّح الفارابي أن الخطابي لا تستخدم إلا لتأمين التصديق عندما لا يحصل على نحو آخر. إن الاستنتاج والنمط (المثال) [illegible] الثلاثة. وما يُحدث الفهم يساعد على الحفظ (ص.87، 16 ـ 88، 6).

(43) ألفاظ، مقطع 51، ص. 94، 15 ـ 18.

44) ألفاظ، مقطع 58 64، ص104 111.

إلى تكوين **الإسناد**، سلاسل الرواة، وإلى ضرورة إقامة صلة بين مؤلف الكتاب والطالب الدارس.

وهذا الديالكتيك بين الكتابة والمشافهة، في الحالة التي تشغل الفارابي هنا، يتدخّل من حيث أن الفاصل الزمني بين الترجمة إلى اللسان العربي وتعليم المؤلَّف غير كبير جداً. ولكن مشكل **تفسير الفكرة** يطرح نفسه من حيث أن قروناً عدّة تفصل أرسطو والإغريقيين عن العرب. ومن المؤكد وجود شارحين[45]، ولكن الفارابي يُساق على وجه الضبط إلى أن يجعل من نفسه شارحاً، أي إلى أن يشرح مؤلفاً ليس بمتناول معاصريه مباشرة، وتعليمه لا يمكنه أن يتمّ دون هذا المدخل. فالواقعة التي رويناها قبل بعض الصفحات، والتي يصرّح فيها ابن سينا أنه لم يستطع أن يفهم كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو إلى أن أتاه النور من مدخل حرّره الفارابي، تبيّن جيداً، من وجهة النظر هذه، نشوء تعليم كان قد ضاع. ولكن هذه الشروح، ونحن نلاحظ ذلك في الحال، المخصّصة للتعليم الشفهي، تجد نفسها مناسبة للقراءة. فالكتاب يكتسب بعداً جديداً: إنه لم يعد فقط الركيزة المكتوبة لتعليم شفهي، ولكن المكتوب يتيح الحلول محلّ الانسان، المعلم[46]، كما سنحت لنا الفرصة لأن نلفت الانتباه إلى ذلك فيما سبق.

وهكذا فالطريقة التي وصفها الفارابي لتمييز التعليم الشفهي تجد نفسها تقود الى تأليف كتب تصلح للقراءة أيضاً، بمعزل عن تعليم شفهي، من حيث هي مؤلفة وفق طريقة يمكننا تحديدها، ومن حيث أنها تكوّن جزءاً من علم، ومن حيث أنها تحيل الى مجال من مجالات المعرفة، ومن حيث أنها تندرج في منظومة.

هذا الدور الخاص للكتاب بصفته مستودع المعرفة - وليس مجرّد مذكرة لمن حفظ المعرفة - يجد نفسه مذكوراً بالمناسبة في رسالة العمل الموجّهة من حنين بن إسحاق الى علي بن يحيى، رسالة تتناول كتب غاليان. ويصرّح ميروف في التقديم الذي قدّم به هذه الرسالة: «يقول لنا حنين في مقطع من رسالته ذي أهمية»: إليكم

(45) هذا الدور، دور الشارح، دور المقدّم، هو الذي، من جهة أخرى، سيؤدّيه العرب ازاء اللاتين.

(46) انظر ما سبق، ص. 285.

كتب غاليان التي كانت القراءة للتعليم الطبي في الاسكندرية مقصورة عليها. وكانت العادة أن تُقرأ بالترتيب الذي ذكرته لها. وكانوا يجتمعون كل يوم لقراءة كتاب واحد من الكتب الرئيسة وتفهمه، كما يجتمع أصدقاؤنا المسيحيون في أيامنا هذه في مكان التعليم المعروف باسم أوسكول (من اليوناني Scholes) لدراسة كتاب من كتب القدماء ذي أهمية. أما الكتب الأخرى، فقد كان الأفراد يقرأونها واحداً واحداً كل واحد على حداته بعد أن يتعلّم قراءة الكتب المذكورة، كما تُقرأ حالياً تفسيرات كتب القدماء»[47].

ويدرك المرء في هذا النص ذلك الاستعمال المزدوج للكتاب: قراءة جماعية من جهة، وقراءة فردية من جهة أخرى. وهذه القراءة الفردية هي التي تسم جدّة في العالم العربي الإسلامي وستُفصّل في إطار الكتابة الفلسفية.

وقبل أن نختم هذا الفصل عن التعليم، نودّ أن ندلي بملاحظة أخيرة إذ نتوقّف عند تمييز لدى الفارابي يتناول مكان المنطق في منظومة العلوم. إنه يلفت الانتباه إلى أن مكان صناعةٍ منوط بوجهة النظر التي يتّخذها المرء، وفق ما يريد أن يحدّد موقع هذه الصناعة في مجموع منظومة العلوم أو وفق تبنّيه وجهة نظر الذين تتوجه إليهم هذه الصناعة. وهكذا فإن المنطق يسبق الصنائع الأخرى إذا نظرنا الى مكانه بالنسبة الى هذه الصنائع، ولكن إذا تبنّينا وجهة نظر الذي يتعلّمونه، فإن رتبته لم تعد معيّنة، ذلك أن أي شيء لا يمنع أن تكون صناعة تسبق صناعة أخرى عندما تُقارن بها، ولكننا إذا نظرنا الى كليهما بالنسبة للذين يدروسونهما، فقد يحدث أن تكون الصناعة التي تأتي بعد صناعة أخرى أيسر مع ذلك على الطالب من الصناعة السابقة[48]. ونقول بعبارة أخرى لا يوجد تكافؤ بين ترتيب التصنيف الخاص بالعلوم والترتيب البيداغوجي لاكتساب هذه العلوم. وهذه الفكرة موجودة بريشة الفارابي

(47) ماكس ميروف، «النسخ السريانية والعربية لكتابات غاليان»، في بيزانسيون (1926)، ص. 33 ـ 51؛ انظر ص. 47. والنص العربي موجود في برغستراسر، «حنين بن اسحاق»، في الترجمات السريانية والعربية، موجودة في دراسات في علوم الشرق، 1925، ص. 18، 19 ـ 19، 1.

(48) ألفاظ، مقطع 62، ص. 108، 4 ـ 13.

في مدخله إلى شرحه الكبير لكتاب **العبارة** عندما يعتبر أن هذا الكتاب لأرسطو أيسر تعلّماً بالنسبة للطالب من كتاب **المقولات**، الذي يسبقه مع ذلك في الآلة الأرسطية»[49].

وليس بمقدور أحد أن يُبرز أفضل من ذلك كون العلم والتعليم لا يتبعان الدرب نفسه[50] بالضرورة وأن التعليم ينتمي إلى ميدان الممارسة وخاضع، بوصفه كذلك، إلى مقتضيات لا علاقة لجوانب العلم النظرية والتأملية بها. ولكن التعليم يظل "هذا المحل"، محل "التلاقي"، حيث تتلاقى النظرية والممارسة. إنه هذا الحقل الذي أمكن أن يولد فيه هذا الشكل من المؤلّف حيث الكتابة تؤدّي دوراً جديداً وتميل إلى أن تطرح نفسها بديلاً عن المعلم، وهذا لمصلحة تعديل غير محسوس لطبيعة التعليم ذاتها، وتقليل الإحالة الى سلطان المعلم، ولدعوة أكثر أهمية إلى فاعلية التلميذ وتفكّره. وفي عرض للتعليم ذي أهمية في الواقع إنما اقترح الفارابي، وقد رأينا ذلك، طريقة في تأليف الكتب تجعل منها هي في الحقيقة، كما قلنا منذ قليل، أدوات قادرة على أن تنقل المعرفة نقلاً مباشراً.

خلاصة

يمكننا، في نهاية هذه الملاحظات عن التعليم، أن نذكّر بالمكان الكبير لهذا الاهتمام لدى العرب وكيف أن هذا الشاغل البيداغوجي بنقل صحيح للمعرفة شرَطَ الشكل الذي اتّخذته بعض العلوم العربية[51]. إننا رأينا أن مقتضى تسمية دقيقة

(49) **شرح العبارة**، نشر كوتش ومارّو،، ص. 20، 10 ـ 11، ص. 23، 4 ـ 5.

(50) التفاوت نفسه يمكنه أن يوجد داخل علم بين ترتيب العرض وترتيب اختراع العناصر التي تكوّن هذا العلم، وثمة على الغالب عكس بين هذين الترتيبين، من حيث أن ما يأتي في المستوى الأول الى الفكر ينبغي أن يكون موثوقاً ومسوّغاً، وأن يوجد نتيجة عرض برهاني كان قد أقيم لاحقاً.

(51) بوسعنا، في الاتجاه نفسه، أن نقرأ قراءة ثانية ملاحظات ابن خلدون عن التعليم والعلوم في الفصل الثاني من الجزء الثاني من **المقدمة**، نشر عبد الكريم وحسن الزين، بيروت، 1977، والمجلد الأول من **كتاب العبر**، ص. 770 ـ 777؛ انظر ترجمة مونتي، **قول في التاريخ الكلي**، يونيسكو، بيروت، 1968،، ص. 888 ـ 895. إنه يلحّ فيه الحاحاً شديداً على نقل المعلم الى التلميذ وعلى «المدارس»: «ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أوصناعة يفتقر الى مشاهير المعلمين». ص. 771، 7 ـ 9.

وعلمية ذات علاقة بالتعليم والعلم على حدّ سواء، وأن ذلك كان يمنح التعليم مكاناً أساسياً في المشروع لتكوين لسان المعرفة[52]. والتعليم كان يمكنه، بهذه الطريق غير المباشرة، أن يكتسب وضعاً علمياً. واستطعنا أخيراً أن نتأكد أن التعليم، الذي كان موصوفاً بصورة أساسية أنه تعليم شفهي، كان قد قاد، بفعل مقتضياته المنهجية مع الفارابي، إلى تكوين أدوات، ومؤلفات، وكتب، من نموذج هو ما هو عليه بحيث كان يمكنها أن تتوجّه إلى القارىء في غياب المعلم، وأن تؤمّن على هذا النحو، دون أن يكون ذلك منشوداً بالضرورة في نقطة الانطلاق، نقلاً للمعرفة يتجاوز حدود الزمان والمكان، وتلك هي خاصّة النقل المكتوب.

(52) لا يخلو من الفائدة أن نرى ابن خلدون، في السياق المذكور في الهامش السابق، يبيّن أهمية المصطلحات في التعليم. فلكل معلم مصطلحاته الخاصّة به (اصطلاح في التعليم يختص به، يقول ابن خلدون). ولكن ابن خلدون، على خلاف الفارابي، لن يعتبر الاصطلاح من العلم يقول: «فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختصّ به، شأن الصنائع كلها، فدلّ على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم»، ص. 771، 11، 12، في حين أن الاصطلاح لدى الفارابي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمجال المعاني، ولا يمكنه أن يظلّ في مجال الشكلي.

خلاصة عامة

تفكيرنا في نشوء القاموس الفلسفي لدى الفارابي جعلنا نسلك مسيرة انطلقت من ظهور اللسان العربي مع القرآن، في بداية القرن الأول الهجري / السابع الميلادي، إلى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ذلك أن اللسان الفلسفي ليس ثمرة تولّد ذاتي ولكنه يندرج في سياق وجب علينا أن نحاول وصفه.

وعلى هذا النحو إنما كنا مدفوعين إلى أن نتساءل أول الأمر عن اللسان العربي وعلاقاته بالقرآن. فتعلّمنا إذن أن اللسان العربي والقرآن يرتبطان ارتباطاً وثيقاً في وضع لم يكن يجهل التعدّدية الألسنية، إذ منح القرآن اللسان العربي سمته المقدّسة. فاللسان العربي، بالمقابل، ليس شيئاً قبل القرآن وبمعزل عنه، في رأي مسلمين عديدين. وهذا الوضع المفارق للسانٍ ونتاجٍ لا ينفصل الواحد منهما عن الآخر قادنا إلى التفكير فيما يقوله لنا القرآن عن اللسان العربي: اللسان العربي لسان مقدّس مصدره الله، يعبّر عن كلمته وهو مدوّن في كتاب حيث الكتابة في خدمة القراءة بصورة أساسية، في خدمة المشافهة. ورأينا في التحليل المضمر للقرآن تأكيد هذا الأمر، بمعنى أن هذه الكلام الإلهي وحي نُزّل على نبيّ ستكون وظيفته، بصورة خاصة، أن يعلن هذه الكلام، هذا القول الإلهي، وأن يضع هذا الكلام في قلب الإنساني، وسيتنظّم كل حيّز التواصل في اللسان العربي ويترتّب، بالتدريج، حول القرآن، وتلاوته وتفسيره.

وسيظهر الحديث بسرعة كبيرة وسيكون بصورة أساسية كلاماً في خدمة كلام، كلام بشري في خدمة الكلام الإلهي وتفسيره. وهذا الكلام، كلام الحديث، يقتضي تصوراً معيّناً للكتابة: وسيلة لاغنى عنها للنقل، تساعد الذاكرة وتغيثها، ولكنها لا يمكنها في أية لحظة أن تحلّ محل النقل الشفهي: إنها تُكمله دون أن تكون قادرة على أن تقوم مقامه.

واستطعنا أن ننهي هذا الفصل الأول الذي يرسم مجدّداً بداية الإنتاج الأدبي العربي قائلين إن الأمر كان ذا علاقة باستيلاء الله على الكلام وإن تتمّة تاريخ اللسان العربي ستكون حماية استيلاء الله على الكلام و تنظيمه.

والواقع أننا، ونحن نوجّه اهتمامنا إلى ولادة النثر العربي و نموّه، استطعنا أن نعاين أن الكتابة، مع ابن المقفّع في كتابه رسالة في الصحابة، إذا كانت مدعوة إلى أن تؤدّي دوراً في تنظيم المعارف ونقلها وفي تأسيس بعض القيم، بعض الحقوق وضمانها، فإن درباً آخر هو الذي سيكون مسلوكاً، درباً ستظلّ الكتابة فيه تابعة للمشافهة وفي خدمتها. وهذا يقود على الغالب الى مؤلفات قصيرة أو مؤلفة من عناصر أساسية مختصرة، وإلى اللجوء المتواتر إلى التجميع أيضاً. ونحن سنجد هذه الخصائص مجدّداً، بارزة قليلاً أو كثيراً في كليلة ودمنة، وفي مؤلفات الجاحظ، أو في مجموعات كـ كتاب الأغاني أو ألف ليلة وليلة. إن مقامات الحريري، وهي قمة من قمم النثر العربي في القرن الرابع/العاشر، إبانة بالمثال كاملة لهذا النثر العربي الذي بلغت كتابته كمالاً كبيراً، ولكنه يجد دلالته وغائيته في تعبير شفهي.

ووجدنا، مع العلوم الدينية، علاقة باللسان كانت قد ظلّت متلاحمة مع ما كان يسبقها. إن الفقه هو الذي ازدهر في مدارس، في مذهب متحجّر في ولائه للوديعة المتلقّاة، وبحذر إزاء كل تجديد أو إزاء كل منهجية محض مجرّدة. والكلام هو الذي لجأ إلى كل منابع اللغة للدفاع عن الإيمان. ووجد اللسان فيه المناسبة لتفصيلات واسعة وذات أهمية. فأصبح اللسان العربي على هذا النحو لدى الكثيرين، كما لدى الرازي، أروع الألسنة، جرّاء دوره الديني المقدّس، واختيار اللسان العربي لهذه الوظيفة، في مرحلة ثانية، كان مسوّغاً على المستوى التقني. فأصبح اللسان العربي على هذا النحو واقعاً كاملاً وليس فقط، كالألسن الأخرى، وسيلة تعبير، وتواصل، ونقل المعارف. ولكن العلاقة باللغة ستتغيّر، على

العكس، مع الصوفية، فاللسان لن تكون وظيفته نقل ما هو معروف بل التعبير عن تجربة شخصية؛ وستكون اللغة هي المناسبة لتفجير معنى الألفاظ المألوف والمحدود، وستشرح مسيرة الصوفي الروحية.

وأخيراً، إنما رأينا، مع علوم اللغة، يتّضح السياق الذي تكوّنت فيه إشكاليةْ الفارابي. فبدا لنا النحو بفعل الشاغل النَسَبي، شاغل الارتباط بعليّ عبر أبي الأسود الدؤلي، وبفعل المكانة البارزة التي مُنحت كتاب سيبويه، على حدّ سواء، كتاباً يمحو على نحو من الأنحاء كل التاريخ السابق. فالنحو ظهر لنا إذن مندرجاً في سياق من الموروث الشفهي، من نقل المعرفة الشفهي. وتلك معاينة يعزّزها أن كل العلوم، بالنسبة للنحوي الكبير في القرن الثالث / التاسع، المبرّد، بحاجة إلى النحو في حين أن النحو يمكنه أن يستغني عن كل العلوم، وهذا من جرّاء أن الكتابة لا تنقل كل الإعلام الضروري لفهم النصّ.

ورأينا، مع صناعة المعاجم، ظهور نموذج من المؤلفات، لدى الخليل و ابن دريد، يدين كثيراً للكتابة وليس للمشافهة فقط. ولكن نصيب المشافهة فيه، فيمابعد، ولاسيما عند مؤلف كالأزهري، سيكون موضوعاً في الطليعة إلى حدّ يحجب الدور النوعي للكتابة ويحجب وظيفتها.

ذلكم، وقد رأيناه، هو السياق الذي تَكَوّن فيه تفكّر الفارابي في اللسان بصورة عامة واللسان العربي واللسان الفلسفي على وجه الخصوص. وقد تفحّصنا على التوالي مواقفه النظرية من اللسان والقاموس الفلسفي والأسلوب الذي به وضع أفكاره، عملياً، موضع التطبيق.

وعلى هذا النحو إنما رأينا أن شكل اللسان، بالنسبة للفارابي، كان يُطرح على نحو أساسي بألفاظ المعرفة. إنه يعيد تكوين النشوء النظري للسان ويشرح اللجوء إلى العلامة الألسنية بالحاجة الى التواصل. وما استوقفه أكثر من مشكل التقابل بين الطبيعة والاصطلاح في أصل اللغة هو مسألة التسمية: فاللغة ليست وسيلة تعبير وتواصل فحسب، ولكنها أيضاً وسيلة معرفة تجعل الألفاظ والمعاني تتدخّل معاً.

وليست العلوم والصنائع هي التي تحيل الى اللسان ـ أو إلى النحو ـ بل، على العكس، إن اللسان هو الذي قادنا نموّه الى العلوم وإلى اللغات التقنية. ورأينا كيف أن مقاربة الفارابي كانت نوعية بالقياس على مقاربة الألسنيين، ونحن نحلّل المقطع الشهير من كتاب الحروف الذي ذكره السيوطي. وفي حين يلحّ الموروث على سمة اللسان العربي الدينية، يجعل نصّ الفارابي من اللسان العربي لساناً بين الألسنة الأخرى.

ذلك هو ما أتاح له أن يعرض ظهور العلوم الفلسفية وعلاقاتها بالعلوم الدينية، وأن يحلّل ولادة القاموس الفلسفي. وكان ذلك هو الفرصة لنأكيد بعض المبادىء أو الاتجاهات، ولاسيّما مبدأ السمة العلمية للمعرفة الفلسفية وضرورة البقاء، بالنسبة لإعداد قاموسها، قريباً من مفردات اللغة الشائعة كلما يكون ذلك ممكناً، مع احترام هذا المقتضى، مقتضى الدقّة في الوقت نفسه.

ثم استطعنا أن نتأكد أن ممارسة الفارابي كانت وفيّة للمبادىء التي كان قد استنبطها. وذلك على سبيل المثال عندما وجد نفسه يواجه ضرورة مفادها أن يضع تسمية ومصطلحات لتوضيح فكرته في مجال المنطق. وقدّم لنا كتاب الألفاظ تلك الفرصة لاستنباط المبادىء التي كانت تقود الفارابي بالفعل في عمله، عمل التسمية: ثبات في اختيار الألفاظ لايترك مكاناً للترجّح والتردّد؛ شاغل استثمار المنابع كلها، منابع اللسان العربي، قبل أن يباشر ابتكار ألفاظ جديدة أو قبل أن يباشر الاقتباسات؛ ذرائعية وشاغل الاقتصاد اللذين جعلاه يتبنّى الحلول الأبسط والأيسر؛ ترابط بين عمل التسمية وعمل تنظيم المعرفة الفلسفية؛ وأخيراً، شاغل جعل اللغة الفلسفية العربية أداة قادرة على أن تترجم منظومة فكرية ترجمة أمينة، منظومة كانت، بإلهامها، تتجاوز حقل المعرفة الذي كانت تتطوّر فيه العلوم العربية.

وأمكننا أن نلاحظ مجدّداً على نحو مماثل، ونحن نحلّل بعض المفهومات من قاموسه الفلسفي، شاغله في أن يوضّح، عندما كان ذلك ممكناً، تمفصل المفردات الفلسفية على مفردات اللغة الشائعة. ولكن هذا يظلّ ذا صلةبحرية كبيرة، وقد

رأينا ذلك بمناسبة الحديث عن الرابطة، حيال اللغة، كلما كانت المنظومة الفكرية التي يعدّها تقتضي ذلك.

وأخيراً، أتاح لنا تفكّر في اهتمامات الفارابي البيداغوجية أن نكمل هذه النتائج وأن نبيّن، إضافة إلى ذلك، كيف كان قد توصّل الى أن يقترح تكوين مؤلفات مكتوبة شكّلت، قلنا عنها، ضرباً من التجديد. والسبب في الواقع أن المؤلفات التي سيؤلّفها الفارابي هي كتابات أكثر من ركيزة نقل شفهي للمعرفة، إنه سيؤلف كتباً سيكون لها بعض من الاستقلال، ويمكنها أن تتوجّه الى قارىء محتمل، دون أن تكون مشروطة بحدود المكان والزمان.

وبوسعنا أن نقول إذن، في نهاية مسيرتنا، إن الفارابي احترم، في مشاركته في عمل إعداد القاموس الفلسفي العربي، عبقرية اللسان العربي كما ظهرت لنا في القسم الأول من عملنا. ووعى كل الوعي أنه ينتمي الى ثقافة، وحضارة، ودين، كانت تشرط، على نحو نوعي، تنظيم المعرفة والألسن التقنية. ولكنه في الوقت نفسه أتقن التوفيق بين ولائه لهذا التجذّر وحرية الفكر، بين التعبير والتجديد، حرية يقتضيها تكوين مذهبه الفلسفي. فأتقن الإفادة لهذا السبب من منابع اللسان العربي جميعها، وأتقن على وجه الخصوص، في لجوئه الى العبارة المكتوبة، تطوير ما كان ما يُتَهجّس به حدسياً لدى ابن المقفّع أو المعجميّين؛ إنه، كالصوفيين، منح الإمكانات التي قدّمها اللسان العربي تطوّراً يشكّل من الآن فصاعداً جزءاً لايتجزّأ من الإرث العربي.

ولهذا السبب، لايثير الفارابي اهتمامنا فقط بالصفة التاريخية أو «الآثارية». فثمة لديه ما يمكننا أن نسمّيه حداثة فيما له علاقة بالفكر أو اللسان. إنه أتقن التوفيق بين التقليد والتجديد، في لقاء الثقافتين الإغريقية والعربية، بين الفلسفة والدين؛ وأتقن توفيق الإيمان والعقل اللذين لم تكن علاقاتهما دائماً سلمية خلال التاريخ؛ وأتقن احترام عبقرية اللسان العربي وهو يفتحها في الوقت نفسه على ضرورات الابتكار وتوليد الكلمات الجديدة؛ وأتقن تطوير علم، الفلسفة، التي لم يكن بمقدورها أن تزدهر إلا باللجوء الى الكتابة؛ ولكنه فعل ذلك دون أن يقسر السمة الشفهية للسان العربي. كل هذه الأسباب فعلت فعلها بحيث ظلّ تأليفه ولغته حاليين دائماً بعد مرور أكثر من ألف سنة.

ملخّص (*)

تقدّمت اللغة العربية عبر طريق طويل قادها من بداياتها حتى التعبير الفلسفي. وانطلاقاً من أولى الآثار الأدبية الواصلة إلينا ـ القرآن ـ أضاف التطوّر التدريجي للغة تلك السمات الخاصّة بالكتابة إلى لغة وإلى نتاج لغوي شديدي التأثّر بالمشافهة. ولطالما ظهرت خصائص المشافهة هذه واضحة سواء عبر دراسات لغة القرآن والحديث أو عبر علوم الدين كالكلام والفقه أو عبر بعض الأشكال الأدبية. في أثناء ذلك كانت خصائص الكتابة تتأكد في لغة العلوم وفي لغة الفلسفة بشكل خاص. وهذا ما سيحاول القسم الثاني من هذا العمل تبيانه من خلال ما يقدّمه لنا كتاب الفارابي لدى مناقشته مسألة اللغة.

والفارابي وريث الأجيال السالفة، ووريث بنفس القدر لكبار فلاسفة اليونان القديمة، وبوجه خاص لأفلاطون وأرسطو طاليس. لكن هذا لم يمنعه من إنجاز تركيب لم يسبقه إليه أحد، كما لم يمنعه من طرح إشكالية خاصة به لمقاربة قضايا نشوء اللغة وذلك في مؤلفه: **كتاب الحروف**. ويتميّز هذا الكتاب بلغته وبالعلاقة التي يبنيها مع اللغة بشكل عام مما يجعله مختلفاً عن الأعمال المعاصرة له. إن اللغة الفلسفية العربية قد وُلدت مع الفارابي ومنه انتقلت من ميدان المشافهة الى ميدان الكتابة.

(*) ملخص كتبه المؤلف، جاك لانغاد، بالفرنسي والانغليزي والعربي. إننا أثبتنا النص العربي كما ورد على وجه الدقة (م).

المراجع

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie ne consigne pas d'ouvrages postérieurs à la rédaction de ce travail (1987), et nous nous sommes limité aux travaux que nous avons utilisés pour notre recherche, sans retenir ceux qui n'ont donné lieu qu'à des citations pour appuyer l'une ou l'autre de nos affirmations.

'ABD al-BĀQĪ, Muḥammad Fu'ād,

s.d. *al-Mu'ǧam al-mufahras li-alfāẓ al-Qur'ān al-karīm*, Dār al-Fikr, Beyrouth, 782 pages.

AMĪN, Aḥmad,

1964 *Ḍuḥā al-islām*, 7° édition. Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, Le Caire. Les trois tomes de la première édition ont été publiés respectivement en 1933, 1935 et 1936. T. 1, 15 + 410 pages ; t. 2, 8 + 363 pages ; t. 3, 8 + 387 pages.

ANAWATI, Georges C.,

1974 *Études de philosophie musulmane*, Vrin, Paris, 432 pages.

al-ANBĀRĪ, Kamāl al-Dīn Abū-l-Barakāt,

1961 *al-Inṣāf fī masā'il al-ḫilāf bayn al-naḥwiyyīn al-baṣriyyīn wa-l-kūfiyyīn*, 2 tomes, al-Maktaba al-Tiǧāriyya al-Kubrā, Le Caire, 4° éd., pages 1-424 et 425-880.

ARISTOTE,

1956 *Les parties des animaux*, éd. et trad. Pierre Louis, Les Belles Lettres, Paris.

1960 et 1973 *Rhétorique*, éd. et trad. Médéric Dufour, 3 tomes, Les Belles Lettres, Paris.

1961 *De la génération des animaux*, éd. et trad. Pierre Louis, Les Belles Lettres, Paris.

1964, 1968, et 1969 *Histoire des animaux*, éd. et trad. Pierre Louis, 3 tomes, Les Belles Lettres, Paris.

1966 *De l'âme*, éd. Jannone et traduction Barbotin, Les Belles Lettres, Paris.

1966 *Organon*, trad. Tricot, nouvelle édition, Vrin, Paris, vol. I : XIV + 153 pages, I, *Catégories*, pages 1-76, II, *De l'interprétation*, pages 77-144 ; vol. II : III, *Les premiers analytiques*, X + 335 pages ; vol. III : IV, *Les seconds analytiques*, X + 251 pages ; vol. IV : V, *Les topiques*, 2° éd., 1950, IX + 369 pages ; vol. V : VI, *Les réfutations sophistiques*, 1950, X + 155 pages.

1966 *La métaphysique*, trad. Tricot, nouvelle édition, Vrin, Paris ; tome I, LVIII et pages 1-452 ; tome II, pages 453-878. (Pour le grec, nous avons eu recours à l'édition trilingue (grec-latin-espagnol) de Valentin

Garcia Yebra, Gredos éditeur, Madrid, 1970, tome I, XLV + 530 pages, et tome II, 487 pages.)

1966 *Physique*, éd. et trad. Henri Carteron, 4° tirage, Les Belles Lettres, Paris, 2 tomes, I, pages 1-169, et II, pages 1-190.

1977 *Poétique*, éd. et trad. J. Hardy, Les Belles Lettrés, Paris.

ARISTŪṬĀLĪS,

1953 *Fann al-ši'r*, éd. Badawī, al-Maktaba al-Miṣriyya, Le Caire, 56 + 261 pages.

1959 *al-Ḫaṭāba. al-Tarǧama al-'arabiyya al-qadīma*, éd. Badawī, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, Le Caire, 12 + 268 pages.

s.d. *Fī kawn al-ḥayawān*, livres 15-19, traduction ancienne, éditée par J. Brugman, XI + 71 + 187 pages.

1964-1965 *al-Ṭabī'a*, traduction arabe ancienne et commentaires anciens, édition Badawi, al-Dār al-Qawmiyya li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr, Le Caire, 2 tomes.

1967 *Kitāb Arisṭūṭālīs fī-l-ši'r*, traduction ancienne, édition 'Ayyād, Dār al-Kitāb al-'Arabi li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr, Le Caire, 12 + 293 pages.

1979 *Fi [illegible] al-ḥayawān*, [illegible], traduction ancienne, éditée par Reinke Kruk, North-Holland Publishing Company, Amsterdam Oxford, 96 + 156 pages.

1980 *Manṭiq Arisṭū* (= Organon, traduction arabe ancienne), édition Badawī, Wikālat al-Maṭbū'āt, Koweit et Dār al-Qalam, Beyrouth, 1° éd., pages 1-323, 327-700, 703-1104.

1980 Manuscrit arabe 2346 de la Bibliothèque Nationale de Paris : a été édité par Badawi dans *Manṭiq Arisṭū*.

ARNALDEZ, Roger,

1956 *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Vrin, Paris, 325 pages.

1963-1964 art. « Falāsifa », in *E.I.*², II, pages 783a-785b.

1964 art. « Falsafa », in *E.I.*², II, pages 788a-794a.

1968 art. « Ibn Hazm », in *E.I.*², III, pages 814a-822a.

1977 « Pensée et langage dans la philosophie de Farabi (à propos du *Kitāb al-huruf*) », in *Studia Islamica*, pages 57-65.

al-AŠ'ARĪ, Abu-l-Hasan 'Alī b. Ismā'il,

1969 *Maqalat al-islamiyyīn wa-iḫtilāf al-muslimīn*, éd. Muḥammad Muḥīy al Dīn 'Abd al-Hamid, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 2 tomes, Le Caire, 351 et 280 + 31 pages.

'AṬALLĀH, Wahib,

1975 art. « Ibn al-Kalbi », in *E.I.*², IV, pages 516b-517b, sub II, 516b-517a.

ATES, Ahmet,

1951 « Farabinin Eserlerinin bibliyografyasi », in *Belleten* XV, pages 175-192.

AUBENQUE, Pierre,

1977 *Le problème de l'Être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris, 4° éd., VIII + 551 pages.

al-AZHARĪ, Abū Manṣūr,

1964-1968 *Tahḏīb al-luġa*, éd. Hārūn-Naǧǧār, 15 tomes, Le Caire ; tome 1 : pages 5-32, préface Hārūn, pages 3-54, préface d'Azharī, pages 55-504, texte d'Azharī.

BADAWĪ, 'Abd al-Raḥmān,

1968 *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris, 199 pages. Cf. Arisṭūṭālīs.

BARHEBRAEUS,

1948 *Psychologie de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus, d'après la huitième base de l'ouvrage le Candélabre des Sanctuaires*, éd. et trad. Jan Bakoš, Brill, Leyde, XL + texte syriaque + 148 pages.

BAYḌĀWĪ, Nāṣir al-Dīn Abū Sa'īd,

1305/1888 *al-Tafsīr. Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl.*

BERQUE, Jacques,

1979 *Les dix grandes odes arabes de l'anté-Islam. Les Mu'allaqāt* traduites et présentées par Jacques Berque. Sindbad, Paris, 178 pages.

BLACHÈRE, Régis,

1952, 1964, 1966 *Histoire de la littérature arabe. Des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 3 vol. : 1er vol. XXXIII et pages 1-186, 2e vol. 187-[illegible], 3e vol. 455-[illegible]

1954 art. « Abū 'Amr... b. al-'Alā' », in *E.I.*², I, pages 108a-109a.

1957 *Le Coran (al-Qur'ān)*, traduit de l'arabe par R. B., Maisonneuve et Besson, Paris, 748 pages.

1958 art. « al-Azharī, Abū Manṣūr... », in *E.I.*², I, page 845a.

1964-1966

1977 *Introduction au Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, XXXIII + 310 pages.

BENVENISTE, Émile,

1966 *Problèmes de linguistique générale*, 2 tomes, Gallimard, Paris.

BOHAS, Georges,

1981 « Quelques aspects de l'argumentation et de l'explication chez les grammairiens arabes », in *Arabica*, XXVIII, 2-3, Études de linguistique arabe, pages 204-221.

BONITZ, H.,

1955 *Index Aristotelicus*, 2e éd., Akad. Druch-U. Verlagsanstalt, Graz, VIII + 878 pages.

BROCKELMANN, Karl,

1936 art. « al-Suyūṭī », in *E.I.*¹, IV, pages 601b-603b.

al-BUḪĀRI,

s.d. *Ṣaḥīḥ al-Buḫāri*, 9 tomes en 3 vol., Dār al-Ğil, reprise de Dār Iḥyā' al-Turāṯ al 'arabi.

1977 *El-Bokhari. Les Traditions islamiques*. Traduites de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, Paris, 4 tomes, XXV + 682 pages, 649 pages, 700 pages, VIII + 676 pages.

CARTER, Michael G.,

1972 « Les origines de la grammaire arabe », in *REI*, XL, pages 69-97.

1973 « *Ṣarf* et *ḫilāf*, contribution à l'histoire de la grammaire arabe », in *Arabica*, XX, 3, pages 292-304.

CASPAR, Robert,

1968 *Cours de théologie musulmane*, Institut Pontifical d'Études Arabes, Rome, 164 pages ; dactylographié.

CHOUÉMI, [illegible],

1966 *Le Verbe dans le Coran. Racines et formes*. Klincksieck, Paris, IX + 252 pages.

COHEN, David,

1962 « *Koinè*, langues communes et dialectes arabes », in *Arabica*, IX, 2, pages 119-144.

COLIN, Georges S.,

1954 art. « Abdjad », in *E.I.*[2], I, pages 100a-b.

Coran,

1975 Nous avons utilisé l'édition de la Maktaba Mulūkiyya du Caire et l'édition bilingue Masson. Pour la traduction, nous avons eu recours, outre l'édition bilingue Masson, à la traduction Blachère, q. v.

CORBIN, Henri,

1964 *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 383 pages.

CUNBUR, Müjgân, BINARK, Ismet, et SEFERCIOGLU,

1973 *Farabi Bibliyografyasi*, Ankara, XX + 115 pages, plus 6 H.T.

ḌAYF, Šawqi,

1976 *al-Madāris al-naḥwiyya*, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 3° éd., 375 pages.

DENYS le THRACE,

Technè grammatikè, cf. Jean Lallot.

DIETRICH, Albert,

1968 art « Ibn al-Ḳifṭī », in *E.I.*[2], III, pages 864a.

DIOGÈNE LAERCE,

1965 *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad., notice, introduction et notes par R. Genaille, Garnier-Flammarion, Paris, 2 tomes, 314 pages et 310 pages.

DODGE, Bayard,

1970 *The Fihrist of al-Nadim. A tenth-century survey of Muslim culture*, Columbia University Press, New-York et Londres, 2 vol., XXXIV + pages 1-570, et pages 571-1149.

DUNLOP, D. M.,

1955 « Al-Farabi's Introductory Sections on Logic », in *Islamic Quarterly*, 2, pages 264-282 ; cf. *Fuṣūl taštamil 'alā ǧamī' mā yuḍṭarru ilā ma'rifatihi man arāda al-šurū' fī ṣinā'at al-manṭiq, wa hiya ḫamsat fuṣūl*, autre éd. in Turker, 1958, pages 203-213.

1956 « Al-Farabi's Eisagoge », *in Islamic Quarterly*, 3.

1956 « Al-Farabi's Introductory *Risālah* on Logic », in *Islamic Quarterly*, 3, pages 224-235 ; cf. *al-Tawṭi'a fī-l-manṭiq*, in Turker, 1958, pages 187-194.

1958 « Al-Farabi's Paraphrase of the *Categories* of Aristotle », in *Islamic Quarterly*, 4, pages 168-197.

1959 « Al-Farabi's Paraphrase of the *Categories* of Aristotle », in *Islamic Quarterly*, 5, pages 21-54.

DURI, 'Abd al-'Azīz,

1962 art. « Dīwān », in *E.I.*², II, pages 332 sq., I. Période du califat, pages 333a-336b.

ELAMRANI-JAMAL, Abdelali,

1983 *Logique aristotélicienne et grammaire arabe. Étude et documents*, Vrin, Paris, 237 pages.

ENDRESS, Gerhard,

1973 *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischen Übersetzung*, Franz Steiner, Beyrouth et Wiesbaden, 348 pages + arabe : 8 + 90 pages.

ERNOUT, A., et MEILLET, Antoine,

1932 *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, XIX + 1108 pages.

al-FĀRĀBI, Abū Naṣr,

1890 *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*, Leyde (édition Dieterici de huit titres de Farabi) ; traduction allemande en 1892.

1931 *Rasā'il al-Fārābī* : onze titres ont été republiés, sans nom d'éditeur, à Ḥaydarābād.

1938 *Alfarabi. Risālat fī-l-'aql*, édition Bouyges, Imprimerie catholique, Beyrouth, XXIV + 48 pages.

s.d. (=1948) *Iḥṣā' al-'ulūm*, éd. 'Uṯmān Amīn (*La statistique des sciences*, éd. Osman Amine), Dār al-Fikr al-'Arabī, Le Caire, 141 pages.

1958 *Kitāb al-qiyās al-ṣaġīr*, in Turker, pages 244-286 ; trad. anglaise par Nicholas Rescher, *al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 132 pages.

1960 *Kitāb al-ǧam' bayn ra'yay al-Ḥakīmayn, Aflāṭūn al-ilāhī wa-Arisṭūṭālīs*, éd. Albert Naṣrī Nādir, Imprimerie catholique, Beyrouth, 113 pages. Trad. française, cf. Mallet.

al-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr (suite),

1960 *Šarḥ al-Fārābī li-kitāb Arisṭūṭālīs fī-l-'ibāra*, éd. W. Kutsch et S. Marrow, Imprimerie catholique, Beyrouth, XVI + 262 pages. Cf. Dunlop et cf. Turker.

1961 *Falsafat Arisṭūṭālīs, ağzā' falsafatihi wa marābiṭ ağzā'ihā wa-l-mawḍi' allaḏī minhu ibtada'a wa ilayhi intahā*, édition Muḥsin Mahdī, Dār Mağallat Ši'r, Beyrouth, 196 + XIII pages.

1964 *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya al-mulaqqab bi-Mabādi' al-mawğūdāt. The Political Regime ... also known as the Treatise on the Principles of Beings*, éd. Fawzī Mitrī Naǧǧār, Imprimerie catholique, Beyrouth, 118 + 15 pages.

1968 *Kitab al-milla wa nuṣūṣ uḫrā*, éd. Muḥsin Mahdī (*Alfarabi's book of religion and related texts*), Dār al-Mašriq, Beyrouth, 137 + XI pages, cf. Mallet.

1968 *Kitāb al-alfāẓ al-musta'mala fī-l-manṭiq*, éd. Muḥsin Mahdī, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 124 + IX pages.

1970 *Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters). Commentary on Aristotle's Metaphy*[illegible] M[illegible]hsin M[illegible], [illegible] al-Masriq, Beyrouth, 253 pages.

1971 *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique*. I. *Kitāb al-ḫaṭāba*. II. *Didascalia in rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi*, par J. Langhade et M. Grignaschi, Dar el-Machreq, Beyrouth, 274 pages.

1971 *Fuṣūl muntaza'a* (*Selected Aphorisms*), éd. Fawzī Mitrī Naǧǧār, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 117 pages + 9 pages.

1973 *Kitab ārā' ahl al-Madīna al-fāḍila*, éd. Albert Naṣrī Nādir, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 187 pages.

1976 *Kitab fī-l-manṭiq. al-'Ibāra*, éd. Sālim, Maṭba'at Dār al-Kutub, Le Caire, 62 pages.

1980 Trad. française de *Kitāb ārā' ahl al-Madīna al-fāḍila*, par Y. Karam, J. Chlala et A. Jaussen in *Idées des habitants de la Cité vertueuse*, Coll. UNESCO, Beyrouth, bilingue 10 + 127 + 159 + 10 pages. Trad. anglaise : *al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's mabādi' ārā' ahl al-Madīna al-fāḍila*, texte revu, introd., trad. et commentaire par R. Walzer, 571 pages.

1981 *Kitāb taḥṣīl al-sa'āda, The Attainment of Happiness*, éd. Ğa'far al-Yāsīn, Dār al-Andalus, Beyrouth, 132 pages.

FLEISCH, Henri,

1947 *Introduction à l'étude des langues sémitiques. Éléments de bibliographie*. Adrien-Maisonneuve, Paris, 147 pages.

1961 *Traité de philologie arabe*, vol. I, *Préliminaires, phonétique, morphologie nominale*, Imprimerie catholique, Beyrouth, XX + 550 pages.

1967 art. « Huruf al-hidjā' », in *E.I.*², III, pages 617b-620b.

1968 art. « Ibn Fāris », in *E.I.*², III, pages 787a-788b.

1982 art. « al-Fārābī, Abū Ibrāhīm Isḥāḳ b. Ibrāhīm », in *E.I.*², suppl., fasc. 5-6, pages 288b-289b.

FLUEGEL, Gustavus,

1842 *Concordantiae corani arabicae ad literarum ordinem et verborum radices*, diligenter disposuit G. F., C. Tauchnitius, Leipzig, X + 219 pages.

FÜCK, Johann W.,

1954 « Abū-l-Aswad al-Du'alī », in *E.I.*², I, pages 110a.

1955 *'Arabiya. Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe.* Trad. Denizeau, Didier, Paris, XII + 237 pages.

1968 art. « Ibn Khallikān », in *E.I.*², III, pages 856a-857a.

1969 art.« Ibn al-Nadīm », in *E.I.*², III, pages 919a -920b.

1969 art. « Ibn Sa'd », in *E.I.*², III, pages 946b-947a.

1973 art. « 'Īsā b. 'Umar al-Thaḳafī », in *E.I.*², IV, pages 95a-b.

GABRIELI, Franscesco,

1968 art. « Ibn al-Muḳaffa' », in *E.I.*², III, pages 907a-909b.

ǦĀḤIẒ, Abū 'Uṯmān 'Amr b. Baḥr,

1964 *Rasā'il*, Maktabat al-Ḫāngī, Le Caire, tome 1, 16 + 393 pages ; cf. Vial pour trad. française partielle.

1965 *Rasā'il*, Maktabat al-Ḫāngī, Le Caire, tome 2, 496 pages ; cf. Vial pour trad. française partielle.

1969 (1388H.) *al-Ḥayawān*, éd. Hārūn, 3ᵉ éd., al-Maǧma' al-'ilmī al-'arabī al-islāmī, Beyrouth, 7 tomes.

1971 *al-Buḫalā'*, éd. Ṭāhā al-Ḥāǧirī, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 4ᵉ éd., Trad. française, cf. Pellat.

s.d. *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. Sandūbī, Dār al-Fikr, Beyrouth, 3 tomes, 430 + 416 + 439 pages.

GARDET, Louis, et ANAWATI, Georges C.,

1948 *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Vrin, Paris, VII + 543 pages.

GARDET, Louis,

1971 art. « 'Ilm al-Kalām », in *E.I.*², III, pages 1170a-1179a.

1974 art. « Kalām » (au sens de *kalām Allāh*), in *E.I.*², IV, pages 489b-491b.

GÄTJE, Helmut,

1971 «Die Gliederung der Sprachlichen Zeichen nach al-Farabi », in *Der Islam*, 47, pages 1-24.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES Maurice, voir IBN QUTAYBA, 1947.

GEORR, Khalil,

1945 *Bibliographie critique de Farabi, suivie de deux traités inédits sur la logique*, thèse complémentaire, Sorbonne, dactylographiée, IV + 203 pages.

GEORR, Khalil (suite),

1948 *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, (Institut Français de Damas), XII + 421 pages.

GERHARDT, Mia I.,

1961 « La technique du récit à cadre dans les 1001 Nuits », in *Arabica*, VIII, 2, pages 137-157.

GIBB, Hamilton A. R.,

1954 art. « 'Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā », in *E.I.*[2], I, pages 67b-68a.

GILSON, Étienne,

1969 *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Vrin, Paris, 311 pages.

GIMARET, Daniel,

1979 « Les *Uṣūl al-ḫamsa* du Qāḍī 'Abd al-Ǧabbār et leurs commentaires », in *Annales Islamologiques*, XV, pages 47-96.

GOICHON, Amélie-Marie,

1938 *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, XIV + 496 pages.

1939 *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā. Supplément au Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris, XVI + 48 pages.

GRIGNASCHI, Mario,

1971 Cf. al-Fārābī, *Ḫaṭāba*.

1972 « Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'Abrégé d'Alfarabi », in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge*, XXXIX, pages 41-107, avec un dépliant.

GRUNEBAUM, Gustave E. von,

1964 art. « Faṣāḥa », in *E.I.*[2], II, 843a-846b.

HADDAD, Fuad,

1969 « Alfarabi's views on Logic and its relation to Grammar », in *Islamic Quarterly*, XIII, 4, pages 192-207.

al-ḪALĪL b. Aḥmad,

1980 *Kitāb al 'ayn*, éd. Maḫzumi et Sāmarrā'ī. Ministère iraqien de la Culture et de l'Information, Bagdad, t.1, 382 pages.

al-HAMAḎĀNĪ, Abū-l-Faḍl Badī' al-Zamān,

1973 *Maqāmāt*, éd. Muḥammad 'Abduh, 7e éd., Dār al-Mašriq, Beyrouth.

al-ḪAWĀRIZMĪ, Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf,

1924/1342h. *Mafātīḥ al-'ulūm*, Maṭba'at al-Šarq, Le Caire, 154 pages.

HAYWOOD, John A.,

1965 *Arabic Lexicography. Its history and its place in the general history of lexicography*, 2e éd., Brill, Leyde, VIII + 147 pages + 3 planches.

HEFFENING,

1936 art. « al-Shāfi'ī », in *E.I.*[1], IV, pages 261a-263a.

HODGSON, Marshall G. S.,

1959 art. « Bāṭiniyya », in *E.I.*², I, pages 1131a-1133a.

HUGONNARD-ROCHE, Henri,

1986 « Sur la tradition syro-arabe de la logique péripatéticienne », communication à la table ronde du CNRS sur *Traduction et traducteurs au Moyen-Âge*, Paris, le 26 mai 1986.

ḤUSAYN, Ṭāhā,

1969 *Fī-l-adab al-ǧāhilī*, Le Caire, reprise de *Fī-l-ši'r al-ǧāhilī* (1926) ; Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 10ᵉ édition (1ère édition, 1927), 333 pages.

IBN ABĪ UṢAYBI'A,

1882/1299h. *Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. August Müller, Kœnigsberg, arabe : tome 1, 328 + 8 pages, tome 2, 274 + 8 + 145 pages ; allemand : LII + 80 + 3 pages (daté 1884).

IBN BAHRĪZ,

1978 *Ḥudūd al-manṭiq*, éd. Daneche Pajuh, à la suite du *Kitāb al-manṭiq* d'Ibn al-Muqaffa', q.v., Téhéran, pages 95-138.

IBN DURAYD, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan al-Azadī al-Baṣrī,

1925 *Kitāb ǧamharat al-luġa*, Ḥaydarābād, tome 1, 335 + 1 pages ;

1926 tome 2, 423 + 4 + 2 pages ;

1926 tome 3, 515 + 14 pages ;

1932 tome 4, index, *Fahāris al-ǧamhara*, 827 pages.

1958 *al-Ištiqāq*, éd. Hārūn, Le Caire, 40 + 717 pages.

IBN FĀRIS, Abū-l-Ḥusayn Aḥmad,

1910 *Ṣāḥibī*, Le Caire.

IBN al-ĞAWZĪ, Ğamāl al-Dīn Abū-l Faraǧ,

s.d. *Naqd al-'ilm wa-l-'ulamā', aw talbīs Iblīs*, Idārat al-Ṭibā'a al-Miṣriyya, Le Caire, 400 pages.

IBN ĞINNĪ, Abū-l-Fatḥ 'Uṯmān,

1952/1957 *al-Ḫaṣā'iṣ*, éd. Muḥammad 'Alī Naǧǧār, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beyrouth, (reprise en 1957 de l'édition de 1952), 3 tomes, 73 + 411 pages, 512 pages, 424 pages.

IBN ḪALDŪN,

1967 *Muqaddima. Kitāb al-'ibar*, tome 1 de *Tārīḫ al-'allāma Ibn Ḫaldūn*, Maktabat al-Madrasa, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beyrouth, 1295 pages.

IBN ḪALLIKĀN, Abū-l-'Abbās Šams al-Dīn,

s.d. (=1970) *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, éd. Iḥsān 'Abbās, 8 tomes, Dār al-Ṯaqāfa, Beyrouth, t. III, 524 pages.

IBN ḤAZM, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad,

1903/1321h. *al-Fiṣal fī-l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*, avec en marge *al-Milal wa-l-niḥal* de Šahrastānī, éd. du Caire, en 5 tomes, réimprimée par Dār al-Ma'rifa li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr, Beyrouth, s.d., en 3 volumes pour les 5

tomes : vol. 1, I, 224 + 4 pages, II, 193 + 1 + 2 pages ; vol. 2, III, 264 + 2 pages ; vol. 3, IV, 227 + 1 pages et V, 143 pages.

IBN ISḤĀQ, Muḥammad b. Isḥāq b. Yasār,

1976 *Sīrat ibn Isḥāq, al-musammāt bi-Kitāb al-mubtada' wa-l-mab'aṯ wa-l-maġāzī*, éd. Muḥammad Ḥamīd Allāh, Institut d'Études et de Recherches pour l'Arabisation, Rabat, 46 + 395 pages.

IBN MANẒŪR,

Lisān al-'arab al-muḥīṭ, éd. en 3 tomes, Beyrouth, Dār Lisān al-'Arab.

IBN al-MUQAFFA',

1973 *Kitāb Kalīla wa Dimna*, édition Šayḫū, 9e éd., Dār al-Mašriq, Beyrouth.

1976 *Risāla fī-l-ṣaḥāba* ; cf. Pellat, *Ibn al-Muqaffa'* ...

1978/1398h. *al-Manṭiq*, éd. Daneche Pajuh, Téhéran, pages 1-93.

IBN al-NADĪM,

s.d. *al-Fihrist*, al-Maktaba al-Tiǧāriyya al-Kubrā, Le Caire, 542 pages ; pour la trad. anglaise, cf. Dodge.

IBN QUTAYBA, Abu Muhammad 'Abd Allah b. Muslim,

1904 *Kitāb al-ši'r wa-l-šu'arā'* (*Ibn Qotaiba. Liber Poësis et Poëtarum*), éd. M. J. De Goeje, Brill, Leyde, LIII + 591 pages.

1947 *Introduction au Livre de la Poésie et des Poètes*, texte arabe d'après l'éd. De Goeje, avec introd., trad. et commentaire, par Gaudefroy-Demombynes, Les Belles Lettres, Paris, XLI + 109 pages (dont les pages 2-36 sont doubles, pour le texte et la traduction).

1982 *Adab al-kātib*, éd. Muḥammad al-Dālī, Mu'assasat al-Risāla, Beyrouth, 10 + 790 pages.

IBRĀHĪM, Muḥammad Ismā'īl,

s.d. (=1969) *Mu'ǧam al-alfāẓ wa-l-a'lām al-qur'āniyya*, 2e éd., Dār al-Fikr al-'Arabī, Le Caire, 2 tomes, 311 + 300 pages.

IḪWĀN al-ṢAFĀ',

1957 *Rasā'il*, 4 tomes, Beyrouth, 463 + 486 + 544 + 469 pages.

JOLIVET, Jean,

1971 *L'intellect selon Kindī*, Brill, Leyde, XI = 166 pages.

1977 « L'intellect selon al-Fārābī : quelques remarques », in *Bulletin d'Études Orientales*, XXIX, *Mélanges Laoust*, I, pages 251-259.

JOLIVET, Jean, et RASHED, Roshdi,

1979 art. « al-Kindī, Abū Yūsuf », in *E.I.*2, V, 124b-126a.

JONES, J. M. B.,

1968 art. « Ibn Isḥāq », in *E.I.*2, III, pages 834a-835a.

al-KINDĪ, Abu Yusuf,

1950 *Rasa'il al-Kindī al-falsafiyya*, édition Abū Riḍā, Dār al-Fikr al-'Arabī, Le Caire, tome 1, 22 + 386 pages ;

1953 tome 2, 153 pages.

LALLOT, Jean,

1985 « Denys le Thrace : *Technè grammatikè*. Introduction, traduction, notes », in *Archives et Documents de la Société d'Histoire et d'épistémologie des Sciences du Langage*, n° 6, pages 1-104.

LANGHADE, Jacques,

1971 cf. al-Fārābi, *Ḫaṭāba*.

1981 « Grammaire, logique, études linguistiques chez al-Fārābī », in *Historiographia Linguistica*, VIII, 2/3, pages 365-377.

1984 « La composition en arabe. Essai de typologie », in *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, L, *Mélanges Allard-Nwyia*, vol. I, pages 351-373.

1985 « Mentalité grammairienne et mentalité logicienne au IV° siècle », in *ZAL*, 15, pages 104-117.

LAOUST, Henri,

1970 *La* Politique *de Ġazālī*, Geuthner, Paris, 414 pages.

LECOMTE, Gérard,

1957 « L'introduction du *Kitāb adab al-kātib* d'Ibn Qutayba », in *Mélanges Louis Massignon*, Damas, tome III, pages 45-64.

1965 *Ibn Qutayba. L'homme, son œuvre, ses idées*, Institut Français de Damas, n° 85, XLVI + 527 pages.

LICHTENSTÄDTER, Ilse,

1936 art. « Naḥw », in *E.I.*[1], III, pages 894a-895a.

LOUCEL, Henri,

1963-1964 « L'origine du langage d'après les grammairiens [illegible] », in *Arabica*, X, 2, pages 188-208, X, 3, pages 253-281, XI, 1, pages 57-72, et XI, 2, pages 151-187.

LYONS, Malcom C.,

An Arabic translation of Themistius Commentary on Aristoteles de Anima, Cassirer, Thetford, XVIII + 390 pages.

MADKOUR, Ibrahim,

1934 *La place d'al-Farabi dans l'École philosophique musulmane*, Paris, VIII + 254 pages.

1969 *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, 2° éd., Vrin, Paris, XII + 302 pages.

MAǦMA' AL-LUĠA AL-'ARABIYYA,

1970 *Mu'ǧam alfāẓ al-Qur'ān al-karīm*, al-Hay'a al-Miṣriyya al-'āmma li-l-ta'līf wa-l-našr, Le Caire, 2 tomes, 7 + 641 pages et 918 pages.

MALLET, Dominique,

1982 *Exposé du lexique du* Kitāb al-milla *de Farabi*, mémoire Paris III, 168 pages.

1984 *Abū Naṣr al-Fārābī. Le traité de l'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote*, traduction, notes et index, thèse, Paris III, 274 pages.

MASSIGNON, Louis,

1954 *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, nouvelle édition, Vrin, Paris, 453 pages.

1963 « Notes sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs », in *Opera Minora*, II, Beyrouth, Dar al-Maaref, pages 537-541.

MASSON, Denise,

s.d. *Essai d'interprétation du Coran inimitable*, trad. par D. Masson, revue par Dr. Sobhi El-Saleh (texte arabe et trad. française), Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beyrouth, LIV + 892, dont les pages 1-828 sont répétées, en arabe et en français.

MEHIRI, 'Abdelkader,

1973 *Les théories grammaticales d'Ibn Jinni*, Publications de l'Université de Tunis, 460 pages.

MERLEAU-PONTY, Maurice,

1960 *Signes*, Gallimard, Paris, 438 pages.

MEYERHOF, Max,

1926 « La version arabe d'un traité perdu de Galien », in *Byzantion*, III, pages 413-442.

1926 « Les versions syriaques et arabes des écrits galéniques », in *Byzantion*, III, pages 33-51.

MITTWOCH, Eugen,

1958 art. « Ayyām al-'Arab », in *E.I.*², I, 816-817.

Mufradāt,

cf. al-Rāġib al-Iṣfahānī.

NALLINO, Maria,

1954 art. « Abū-l-Faradj al-Isbahānī », art. in *E.I.*², I, 121a-122a.

NAṢṢAR, Ḥusayn,

1968 *al-Mu'ġam al-'arabī. Naš'atuhu wa taṭawwuruhu*, 2 tomes, Maktabat Miṣr, Le Caire, 2ᵉ éd., 11 + pages 1-400 et pages 401-835.

NWYIA, Paul,

1967 « Le *tafsīr* mystique attribué à Ġa'far Ṣādiq. Édition critique », in *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, XLIII, pages 181-230.

1970 *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 439 pages.

1974 art. « Kalābādhī », in *E.I.*², IV, 488a.

PARET, Rudi,

1936 art. « al-Ṭabarī », in *E.I.*¹, IV, pages 607a-608 b.

PELLAT, Charles,

1951 *Le livre des avares de Ġāḥiẓ*, trad. française avec une introduction et des notes, Maisonneuve, Paris, IX + 366 pages.

PELLAT, Charles (suite),

1953 *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, XXXVI + 311 pages.

1954 art. « 'Abd Allāh b. Abī Isḥāḳ », in *E.I.*², I, 44a.

1962 art. « al-Djāḥiẓ », in *E.I.*², II, 395a-398a.

1962 « La prose arabe — Baġdād du IXᵉ au XIIIᵉ siècles », in *Arabica*, IX, 3, volume spécial *Baġdād*, pages 407-418.

1976 *Ibn al-Muqaffa', "conseilleur" du calife (Risāla fī-l-ṣaḥāba)*, Maisonneuve et Larose, Paris, 110 pages.

PELLAT, Charles, et BROCKELMANN, Karl,

1956 art. « al-Akhfash », sub I, « al-Akbar », in *E.I.*², I, 331a-b.

PELLAT, Charles, et MARGOLIOUTH, D. S.,

1966 art. « al-Ḥarīrī », in *E.I.*², III, 227b-228b.

PETERS, J. R. T. M.,

1976 *God's created Speech*, Brill, Leyde, XII + 447 pages.

PLATON, *Cratyle*,

1950 Trad. Robin-Moreau, in *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, I, 613-691.

1950 *Lettre VII*, trad. Robin-Moreau, in *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, II, 1184-1224.

1950 *Phèdre*, trad. Robin-Moreau, in *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, II, 9-82.

1950 *Politique*, trad. Robin-Moreau, in *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, II, 339-429.

1950 *Sophiste*, trad. Robin-Moreau, in *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, II, 257-338.

RABIN, Chaim,

1957 art. « 'Arabiyya », in *E.I.*², I, pages 579a-592a (en coll. avec M. Khalafallāh, J. W. Fück et H. Wehr).

al-RĀĠIB al-IṢFAHĀNĪ,

s.d. *Mu'ǧam mufradāt alfāẓ al-Qur'ān*, édition Nadīm Mar'ašlī, Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr wa-l-Tawzī', Beyrouth, 13 + 727 pages. C'est l'édition à laquelle nous renvoyons. Il existe une autre édition par Muḥammad Sayyid Kīlānī sous le titre *al-Mufradāt fī-ġarīb al-Qur'ān*, publiée sans date à Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, et qui compte 557 pages. Nadīm Mar'ašlī (page *tā'*) signale un troisième titre, *al-Ġarīb fī mufradāt al-Qur'ān*.

al-RĀZĪ, Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān,

1957 *Kitāb al-zīna fī-l-kalimāt al-islāmiyya al-'arabiyya*, édition Ḥusayn b. Fayḍ Allāh al-Ḥamdānī, al-Ma'had al-Ḥamdānī li-l-dirāsāt al-islāmiyya, Le Caire, tome 1, 2ᵉ éd., 153 pages ;

1958 tome 2, 235 pages.

RECKENDORF, H.,

1913 art. « Abû-l-Aswad », in *E.I.*[1], I, page 80b.

RESCHER, Nicholas,

1962 *Al-Fārābī. An Annotated Bibliography*, Univ. of Pittsburgh Press, 54 pages.

ROBSON, James,

1965 art. « Ḥadīth », in *E.I.*[2], III, 24b-30a.

ROMAN, André,

1988 « L'origine et l'organisation de la langue arabe d'après le *Ṣāḥibī* d'Ibn Fāris », in *Arabica*, XXXV, pages 1-17.

ROSENTHAL, Franz,

1968 *A History of Muslim Historiography*, 2° éd., revue, Brill, Leyde, XVI + 653 pages.

ROSS, D.,

19[illegible] *Aristote*, Gordon and Breach, Paris, Londres, New-York, 424 pages.

ROUSSEAU, Jean-Jacques,

s.d. *Essai sur l'origine des langues*, Bibliothèque du Graphe, Paris, reproduction de l'édition Belin de 1817.

al-RUMMANI, Abu l Ḥasan 'Alī,

1959 *Kitab al-ḥudūd fi-l-naḥw*, édité par Muṣṭafā Ǧawād et Yūsuf Ya'qūb Maskuni, in *Rasa'il fi-l-naḥw wa-l-luġa*, Baġdād, pages 37-50.

al-ṢADIQ Ǧa'far,

Tafsir, cf. Nwyia.

al-ŠAFI'I, Muḥammad b. Idris,

1940 *al-Risala*, éd. Aḥmad Muḥammad Šākir, Le Caire ; reproduction al-Maktaba al-'Ilmiyya, Beyrouth, s.d., 92 pages + 13 planches + 670 pages.

al-ŠAHRASTANI, Abu-l-Fatḥ Muhammad b. 'Abd al-Karim,

1984 *al-Milal wa-l-niḥal*, en marge du *Fiṣal* d'Ibn Ḥazm (q.v.), du tome 1 au tome 3. Voir traduction Vadet.

SALMAN, D.,

1948 « Fragments inédits de la *Logique* d'Alfarabi », in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 32, pages 222-225.

SCHACHT, Joseph,

1954 art. « Abu Hanifa », in *E.I.*[2], I, pages 126b-128a.

1983 *Introduction au droit musulman*, traduit de l'anglais par Paul Kempf et Abdel Magid Turki, Maisonneuve et Larose, Paris, 252 pages.

SELLHEIM, Rudolf,

1977 art. « al-Khalil b. Ahmad », in *E.I.*[2], IV, 994a-996a.

SEZGIN, Fuat,

1970, 1982 et 1984 *Geschichte des Arabischen Schriftums*, Brill, Leyde, tome I (Qur'ān, Wissenschaften, Ḥadīṯ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik) ; tome VIII (Lexikographie) ; et tome IX (Grammatik).

SĪBAWAYHI, Abū Bišr 'Amr b. 'Uṯmān b. Qanbar,

1966 *al-Kitāb*, ou *Kitāb Sībawayhi*, édition Hārūn, Le Caire, en 5 tomes ; réédité par 'Ālam al-Kutub, Beyrouth, s.d. : 60 + 446 pages, 430 pages, 662 pages, 491 pages et tables (tome 5.), 430 pages.

STEINSCHNEIDER, Moritz,

1869 *Al-Fārābī (Alpharabius). Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften...*, Saint Petersbourg, X + 268 pages.

STERN, Samuel M.,

1954 art. « Abū Ḥātim al-Rāzī », in *E.I.*², I, 129a.

STROHMAIER, Gotthard,

1973 art. « Isḥāḳ b. Ḥunayn », in *E.I.*², IV, 115a-b.

al-SUYŪṬĪ, 'Abd al-Raḥmān Ǧalāl al-Dīn,

s.d. *al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa anwā'ihā*, éd. Ǧād al-Mawlā Baǧāwī et Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Fikr, Beyrouth, tome 1, 23 + 651 pages, tome 2, 650 pages.

al-ṮA'ĀLIBĪ, Abū-l-Manṣūr 'Abd al-Malik b. Muḥammad,

1959 *Fiqh al-luġa wa sirr al-'arabiyya*, Le Caire, 628 pages.

al-ṬABARĪ, Abū Ǧa'far Muḥammad b. Ǧarīr,

s.d. *Ǧāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, ou *Tafsīr al-Ṭabarī*, éd. Šākir, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, tome 1, 623 pages.

TALMON, Rafael,

1985 « Who was the first Arab grammarian ? A new approach to an old problem », in *ZAL*, 15, p. 128-146.

al-TAWḤĪDĪ, Abū Ḥayyān,

1963-1964 *Risāla fi-l-'ulūm*, éd. M. Bergé, *Bulletin d'Études Orientales*, XVIII, pages 285-298.

TROUBETZKOY, Nicolas Sergueevitch,

1949 *Principes de phonologie*, trad. J. Cantineau, Klincksieck, Paris.

TROUPEAU, Gérard,

1961 « A propos des grammairiens cités par Sībawayhi dans le *Kitāb* », in *Arabica*, VIII, 3, pages 309-312.

1962 « La grammaire arabe – Baġdād du IXe au XIIIe siècles », in *Arabica*, IX, 3, volume spécial, *Baġdād*, pages 397-405.

1973-1974 « La *Risālat al-kitāb* de Sībawayhi », in *Mélanges Fleisch*, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, XLVIII, pages 323-338.

1976 *Lexique-index du* Kitāb *de Sībawayhi*, Klincksieck, Paris, 267 pages.

1980 art. « Abū 'Amr al-Shaybānī », in *E.I.*², suppl. fasc 1-2, page 16a.

TROUPEAU, Gérard (suite),

1981 « La logique d'Ibn al-Muqaffa' et les origines de la grammaire arabe », in *Arabica*, XXVIII, 2-3, vol. spécial, *Études de linguistique arabe*, pages 242-250.

1983 « Le second chapitre du *Livre des définitions* d'al-Rummānī », in *Al-Abhath* (Université Américaine de Beyrouth), XXXI, pages 121-138.

1985 « Les livres des définitions grammaticales dans la lexicographie arabe », in *ZAL*, 15, pages 146-151.

1985 « Le premier chapitre du *Livre des définitions* d'al-Rummānī », in *Mélanges à la mémoire de Philippe Marçais*, Adrien-Maisonneuve, Paris, pages 185-197.

s.d. « La notion de "racine" chez les grammairiens arabes anciens », in *Matériaux pour une Histoire des Théories Linguistiques*, Université de Lille, *Travaux et Recherches*, pages 239-246.

TURKER, Mubahat,

1958 « Farabi'nin bazi mantik eserleri », in *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 16, pages 165-286.

1963 « Farabi'nin "Serâ'it ul-Yakın"ı », in *Arastirma*, I, pages 151-228.

VADET, Jean-Claude,

1984 *Les dissidences de l'Islam*, trad. du *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* de Šahrastānī, Paris, XI + 349 pages.

VAJDA, Georges,

1961 « Les lettres et les sons de la langue arabe d'après Abū Ḥātim al-Rāzī », in *Arabica*, VIII, 2, pages 113-130, repris in *Études de Théologie...*, IV.

1970 « Langage, philosophie, politique et religion d'après un traité récemment publié d'Abū Naṣr al-Fārābī », in *Journal Asiatique*, 258, pages 247-260 ; repris in *Études de Théologie...*, XIII.

1986 *Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques — L'époque classique*, Variorum Reprints, Londres.

VERNET, Juan,

1968 art. « Ibn Abī Uṣaybi'a », in *E.I.*², III, 715b-716a.

VERSTEEGH, Cornelis H. M.,

1977 *Greek elements in Arabic linguistic thinking*, Brill, Leyde, XI + 243 pages.

VIAL, Charles,

1976 *Al-Ǧāḥiẓ. Quatre essais*, trad. française, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, vol. 1, introd. et traduction, V + 181 pages ;

1979 vol. 2, index, VII + 121 pages + 178 pages en arabe.

WALZER, Richard,

1957 art. « Arisṭūṭālis », in *E.I.*², I, 651b-654a.

1962 *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. Bruno Cassirer, Londres, 256 pages.

WALZER, Richard (suite),

1964 art. « al-Fārābī », in *E.I.*², II, 797a-800a.

1976 « Philosophical terms in medieval Arabic », in *Aklen VII Kong. Arabistik (Göttingen, 1974)*, pages 385-389.

WELCH, A. T.

1981 art. « al-Ḳur'ān », in *E.I.*², V, sub C et D, pages 405b-416a.

WENSINCK, A. J.,

1936 art. « al-Tirmidhī », in *E.I.*¹, IV, pages 838b-839a.

1936-1969 *Concordance et indices de la Tradition musulmane*, Brill, Leyde, 7 tomes.

1981 art. « Ḳiyās », in *E.I.*, II, pages 1112b-1113b.

al-ZAĞĞĀĞĪ,

1957 *Al-Ğumal* (Précis de grammaire arabe), éd. Mohammed Ben Cheneb, Klincksieck, Paris, 402 pages.

1982 *al-Īḍāḥ fī 'ilal al-naḥw*, éd. Māzin al-Mubārak, Beyrouth, 4ᵉ éd., 6 + 159 pages.

ZIMMERMANN, F. W.,

1981 *Al-Farabi's commentary and short treatise on Aristotle's de Interpretatione*, Oxford Univ. Press, Londres, CL + 287 pages.

al-ZUBAYDĪ, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan,

1973 *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa-l-luġawiyyīn*, éd. Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 414 pages.

INDEX DES RÉFÉRENCES CORANIQUES

	27	38
	28	38, 24, 150
40, al-Ġāfir	32	
41, Fuṣṣilat	3	24, 150
	26	20
	12	49
42, al-Šūrā	7	24, 150
	17	141
	23	55
	24	57
43, al-Zuḫruf		32
	3	24, 150
	30	57
44, al-Duḫān	14	57
	58	22, 23
46, al-Aḥqāf	1-3	36
	4	35
	7	57
	9	55
	12	22, 24, 150
	26	63
47, Muḥammad	2	56
	6	197
48, al-Fatḥ	2	56
	8	55
	11	21
	11-16	24, 60
	12, 15	60
	15	28
	24	61
49, al-Ḥuǧurāt	14	24
	16	31
51, al-[illegible]	[illegible] 51	[illegible]
52, al-Ṭūr	23	20
	29	57, 58
53, al-Naǧm	59	69
54, al-Qamar		65
	2	57
	17	65
	22	65
	28	56
	32	65
	40	65
	53	29, 33
55, al-Raḥmān		56
	7-13	142
	9	140
		65
56, al-Wāqi'a	25	20
	37	24
		38
	77-78	32
	82	57
57, al-Ḥadīd	1	67
	22	34
	25	140, 141
58, al-Muǧādala	21-22	29
59, al-Ḥašr	1	67
	3	29
	24	67

61, al-Ṣaff	1	67
	6	56
	13	55
62, al-Ǧum'a	1	67
63, al-Munāfiqūn	8	60
64, al-Taġābun	1	67
65, al-Ṭalāq	12	49
66, al-Taḥrīm	3	69, 197
67, al-Mulk	3	49
	9	57
	23	63
	26	55
68, al-Qalam	1	29, 30
	44	57
	51	57
69, al-Ḥāqqa	19	34, 39
	25-26	34
	40-43	58
	42	57
	49	57
71, Nūḥ	17	49
73, al-Muzammil		66
	4	39
	20	39, 66
74, al-Muddaṯṯir	24	57
75, al-Qiyāma	16	21
	17-18	37, 44
	18	39
76, al-Insān	2	63
78, al-Naba'	12	49
	15	65
	19	65
	24	65
	26b	65
	29	34
	34	65
	37	65
	40	65
	45	65
	47	65
	49	65
81, al-Takwīr	1-13	65
82, al-Infiṭār	1-4	65
83, al-Muṭaffifūn	13	58
84, al-Inšiqāq	7-12	34
	21	39
	22	57
85, al-Burūǧ	21-22	32
87, al-A'lā	6	39
88, al-Ġāšiyya	11	20
90, al-Balad	8	63
	9	21
91, al-Šams	1-7	65
96, al-'Alaq	1-3	39, 55
	1-5	37
	4	30
	13	57
98, al-Bayyina	1-4	35
101, al-Qāri'a	6, 8	140

INDEX DES NOMS PROPRES

A

B

I

J

K

L

INDEX DES TERMES TECHNIQUES

Une liste des racines des verbes occurents dans le Coran se trouve aux pages 53-54. Cet index ne donne que les références significatives pour les principaux termes. Il est indispensable de recourir à la table des matières pour de nombreuses notions. L'entrée de certains termes est donnée au pluriel, en fonction de leur emploi.

A

B

D Ḍ Ḏ

E

F

K

L

M

Ṣ

T

U

W

Z Ẓ

الفهرس

القسم الثاني

القسم الثالث

٤٠٠٠ ط١ ٢٠٠٠/١/

انتقال اللسان العربي من الشفوي إلى الكتابي.
من المشخص إلى المجرد.
من لغة الأدب إلى لغة العلوم.
من اللسان المحكي إلى اللسان الفلسفي.

ذلكم هو موضوع هذا الكتاب الموسوعي. يدرس حركة تطور لغتنا في واحد من مفاصل تاريخنا الفكري الأهم، أي من القرآن الكريم إلى الفارابي (حوالي قرنين ونصف القرن) ونقطة ارتكازه كتاب الحروف للفارابي الذي هو باكورة الدراسات العربية للسان العربي. ويدرس المؤلف في جملة ما يدرس، بالإضافة إلى فكر تلك المرحلة، الفقه وعلم الكلام، الحديث والتصوف. وطبعاً ترجمة أفلاطون وارسطو وصياغة المقولات الفلسفية الأساسية، منها بالدرجة الأولى الجوهر والعرض، الذات والموجود.

وربما أن الفقرة المكرسة لمفهوم الوجود (ص٤٢٦ وما يلي) هي الأخطر شأناً بالنسبة للفلسفة. إذ أن (علم الوجود) عند الفارابي، كان من الممكن أن يتكامل ليصير انطولوجيا عربية لم تكتمل مع الأسف. كما أن كتاب (المدينة الفاضلة) للفارابي كان من الممكن أن يصير بداية الدراسات العقلية للسياسة العربية، وهذا أيضاً جانب من الموضوع لم يكتمل.

وبكلمة فإن كتابنا هو بمثابة كشف شبه كامل عن بدايات الحضارة العربية التي ستكتمل مع تطور العلوم والآداب، على الخصوص الطب ومشتقاته ومؤسساته.

الطباعة وفرز الالوان مطابع وزارة الثقافة
دمشق ٢٠٠٠

سعر النسخة داخل القطر
٢٢٥ ل.س

في الأقطار العربية مايعادل
٤٥٠ ل.س